JUAN OSSIO ACUÑA

EL TAHUANTINSUYO DE LOS INCAS

THE INCAS' TAHUANTINSUYU

Historia e instituciones del último Estado prehispánico andino

The History and Institutions of the Last pre-Hispanic Andean State

EY

JUAN OSSIO ACUÑA

EL TAHUANTINSUYO DE LOS INCAS

THE INCAS' TAHUANTINSUYU

Historia e instituciones del último Estado prehispánico andino

The History and Institutions of the Last pre-Hispanic Andean State

A MIS ADORADAS NIETAS ALESSIA Y ARIANA

Edición de conmemoración
del Bicentenario de la
Independencia del Perú

Créditos
Credits

Título de la obra / Title of the book: El Tahuantinsuyo de los incas: Historia e instituciones del último Estado prehispánico andino

The Incas' *Tahuantinsuyu*: The History and Institutions of the Last pre-Hispanic Andean State

Autor / Author: Juan Ossio Acuña

Textos de presentación / Presentation texts: Paulo Pantigoso Velloso da Silveira, José Carlos Vilcapoma, Juan Ossio Acuña

Editado y auspiciado por / Edited and sponsored by: Ernst & Young Consultores S. Civil de R. L.

Av. Víctor Andrés Belaunde 171, Urb. El Rosario – San Isidro.

Teléfono: 441 4444 / Correo: eyperu@pe.ey.com

Dirección editorial / General Editor: Anel Pancorvo Salicetti, Apus Graph Ediciones

Dirección gráfica / Graphic Direction: Mario A. Vargas Castro, Apus Graph Ediciones

Ilustraciones / Illustrations: Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer y nueva corónica i buen gobierno*, 1615, Copenhagen, Det Kongelige Bibliotek, Dinamarca: pp. 13, 46 y 47, 51, 63, 101, 103, 106, 107, 119, 167, 181, 182, 183, 211, 239, 339, 391, 411, 414, 422, 423, 426, 427, 473, 482, 483, 486, 487, 499, 501, Martín de Murua, *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, 1590, colección privada de Sean Galvin: pp. 49, 71, 93, 114, 187, 229, 239, 298, 299, 307, 344, 392, 393, 413, 436, 483, 487, 494, 495, 507, XX. Martín de Murua, *Historia general del Piru*, 1615, Ms. Ludwig XIII, J. Paul Getty Museum: pp. 51, 197, 228, 229, 344, 356, 437, The New York Library: pp. 113, The British Library Board: pp. 144, 376, 399, 488, 491, Jean-Michel Moreau: pp. 361, Tour du Monde (1863): pp. 522, Mario A. Vargas Castro: pp. 265.

Ilustraciones de carátula / Book cover ilustrations: Felipe Guamán Poma de Ayala.

Fotografías / Photo credits: Heinrich Brüning: p. 111, Heinz Plenge: p. 116-117, 157, 442, 512-513, 514, 524-525, Heinz Plenge Pardo: p. créditos 4-5, p. contenido 6-7, 8-9, 96-97, 160-161, 176-177, 211, 243, 312-313, 374-375, 382, 399 b, c, 418-419, 430-431, 440, 441 a, c, 460-461, 470, 476-477, 511, Rob Williams: p. 443, Daniel Giannoni: p. 10, 20, 28, 36-37, 59, 76 y 77, 86-87, 127, 129, 140-141, 171, 172, 190, 191, 194-195, 224-225, 232-233, 268-269, 278, 283, 284, 288, 289, 340, 345, 352, 356, 357, 377, 379, 398, 404-405, 432, 433, 434, 435, 441, 444, 445, 457, 514, 518, 523, Oscar Montúfar: p. 145, 220, 221, 260-261, 322-323, 328-329, Joaquín Rubio: p. 18-19, 30 y 31, 32-33, 81, 319, 499, MEGS: p. 206, 207, 386, 387, Salvattore Carlotto: p. 364-365, 387, Gaby Fil: p. 372, Eduardo Herrán: p. 150-151, Museo Andrés del Castillo: p. 70-71, Museo de América: p. 152, Juan Ossio: p. 241, Dreamstime.com: Andre Dias Duarte, Steve Allen: p. 244, Pawel Przybyszewski: p. 395, Eduardo Zambrano: p. 259, Asociación de artistas populares de Sarhua: p. 247, The Metropolitan Museum of Art, New York: p. 344, 345, 428, 429, 445, 499, Ministerio de Cultura del Perú: p. 448-449, Archivo General de Indias: p. 466-467.

Mapas / Maps: Geographos / José Barreda: p. 132-133, 134, Colección Bákula: pp. 36-37, Federico Kauffmann: pp. 208.

Traducción / Translation: Katherine Mills

Revisión de textos / Text check: Juan Luis Ossio Ruiz de Somocurcio

Corrección gramatical y ortográfica / Spell Check: Jorge Coaguila

Asistencia de producción / Production Assistance: Doris Mandujano, Apus Graph Ediciones

Comunicaciones / Comunications: Miya Mishima, Maria Alejandra Barrientos, Alejandra Barreda, EY-Perú

Primera edición digital, julio de 2021 / First Digital Edition, July 2021

Libro electrónico disponible en / E-book available at www.ey.com/pe/la-historia-en-ey

ISBN 978-612-48422-9-0

Depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú No. 2021-06944 - Legal Deposit in the National Library of Peru

@ EY, Ernst & Young Perú, 2021

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de este libro sin la autorización expresa de los autores o del editor.
The total or partial reproduction by any means of this book is prohibited without the authorization of the author or publisher.

Agradecimientos
Acknowledgments

Institución auspiciadora / Sponsored:

EY- Perú

A su Country Managing Partner, Paulo Pantigoso Velloso da Silveira y a los socios que lo acompañan por su generosidad y compromiso con la difusión de la historia del Perú. /
To EYs Country Managing Partner, Paulo Pantigoso Velloso da Silveira, and the partners who accompany him for their generosity and commitment to spreading the history of Peru.
A Miya Mishima y María Alejandra Barrientos por su apoyo en todo el proceso. /
To Miya Mishima and María Alejandra Barrientos for their support throughout the process.

Agradecimientos de la Editorial / Publisher Acknowledgements:

Al autor / To the author

Por la confianza en entregarnos este gran libro, por todo su tiempo, colaboración y enseñanza en todo el proceso.
For the confidence in delivering this great book to us, for all your valuable time, collaboration and teaching throughout the process.

Al equipo editorial / To the editorial team

Mario A. Vargas Castro, por su excelente capacidad gráfica, sensibilidad interpretativa, fuerza de trabajo y compromiso. A Kate Mills por su impecable traducción, a Juan Luis Ossio Ruiz de Somocurcio, por el apoyo en la investigación de las fuentes y actualización de la información, a Jorge Coaguila por todo su esfuerzo y excelencia en la corrección de textos. Y a los fotógrafos, especialmente a Heinz Plenge Pardo, Heinz Plenge S., Daniel Giannoni, Joaquín Rubio, Óscar Montúfar y Salvattore Carlotto, quienes le dan vida al libro.
Mario A. Vargas Castro, for his unsurpassed graphic ability, interpretive sensitivity, hard work and commitment. To Kate Mills for her impeccable translation, to Juan Luis Ossio Ruiz de Somocurcio, for the support in researching the sources and updating the information, to Jorge Coaguila for all his effort and excellence in proofreading. And to the photographers, especially Heinz Plenge Pardo, Heinz Plenge S., Daniel Giannoni, Joaquín Rubio, Óscar Montúfar and Salvattore Carlotto, who bring the book to life.

Museos y Colecciones privadas del Perú / Museums and Peruvian Private Collections:

Museo Inka, Universidad Nacional del Cuzco
Convento de Santo Domingo, Cuzco
Iglesia Compañía del Cuzco
Catedral del Cuzco
Convento Copacabana, Lima
Museo José María Morante de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa
Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima
Museo Pedro de Osma, Lima
Museo de Oro del Perú y Armas del Mundo, Lima
Colección Cartográfica del Embajador Juan Miguel Bákula, Lima
Colección Lambarri, Cuzco
Museo Andrés del Castillo, Lima
Museo de Sitio Túcume, Lambayeque
Asociación de Artistas Populares de Sarhua
Ministerio de Cultura, Patrimonio Inmaterial

Museos y Colecciones privadas internacionales / Museums and Private International Collections:

The Metropolitan Museum of Art, New York, USA
Museo de América, España
Archivo General de Indias, España
The British Library Board, Inglaterra
The New York Library, USA
Colección privada de Sean Galvin, Irlanda
J. Paul Getty Museum, Las Angeles, USA
Det Kongellge Bibliotek, Dinamarca

Colaboradores / Collaborators:

José Carlos Vilcapoma, Juan Luis Ossio Ruiz de Somocurcio, Rohel Sánchez, Julinho Zapata, José Bastante, Oscar Montúfar, Miguel Zamora, Tom Zuidema (†), Guido Del Castillo (†), Pablo De La Vera Cruz, Rafael Varón, Camila Pérez Palacio Mujica, Gary Urton, Federico Kauffmann Doig, Soledad Mujica, Luis Repetto (†), Salvatore Carlotto, Gaby Fil, Eduardo Herrrán (†), Andre Dias Duarte, Steve Allen, Pawel Przybyszewski, y Eduardo Zambrano.

■ Detalle de pared inca con grabados, Cuzco / Detail of the Incan wall with engravings. Cuzco.

Contenido
Contents

10 **Proemio / Preface**
Paulo Pantigoso Velloso da Silveira, Country Managing Partner, EY Perú

20 **Prólogo / Prologue**
José Carlos Vilcapoma

26 **Introducción / Introduction**
Juan Ossio Acuña

32 **Capítulo 1 / Chapter 1**
La noción de Tahuantinsuyo / The Idea of *Tahuantinsuyu*

92 **Capítulo 2 / Chapter 2**
Dos conceptos medulares del Incario: Tahuantinsuyo e inca /
Two Core Concepts: *Tahuantinsuyu* and Inca

156 **Capítulo 3 / Chapter 3**
Los mitos de origen de los incas / The Origin Myths of the Incas

228 **Capítulo 4 / Chapter 4**
Agrupaciones sociales y el sistema de parentesco inca /
Social Groups and the Incan Kinship System

318 **Capítulo 5 / Chapter 5**
Las *panacas* y la ahistoricidad de los incas /
The *Panacas* and the Ahistoricity of the Incas

360 **Capítulo 6 / Chapter 6**
La religión de los incas / The Incas' Religion

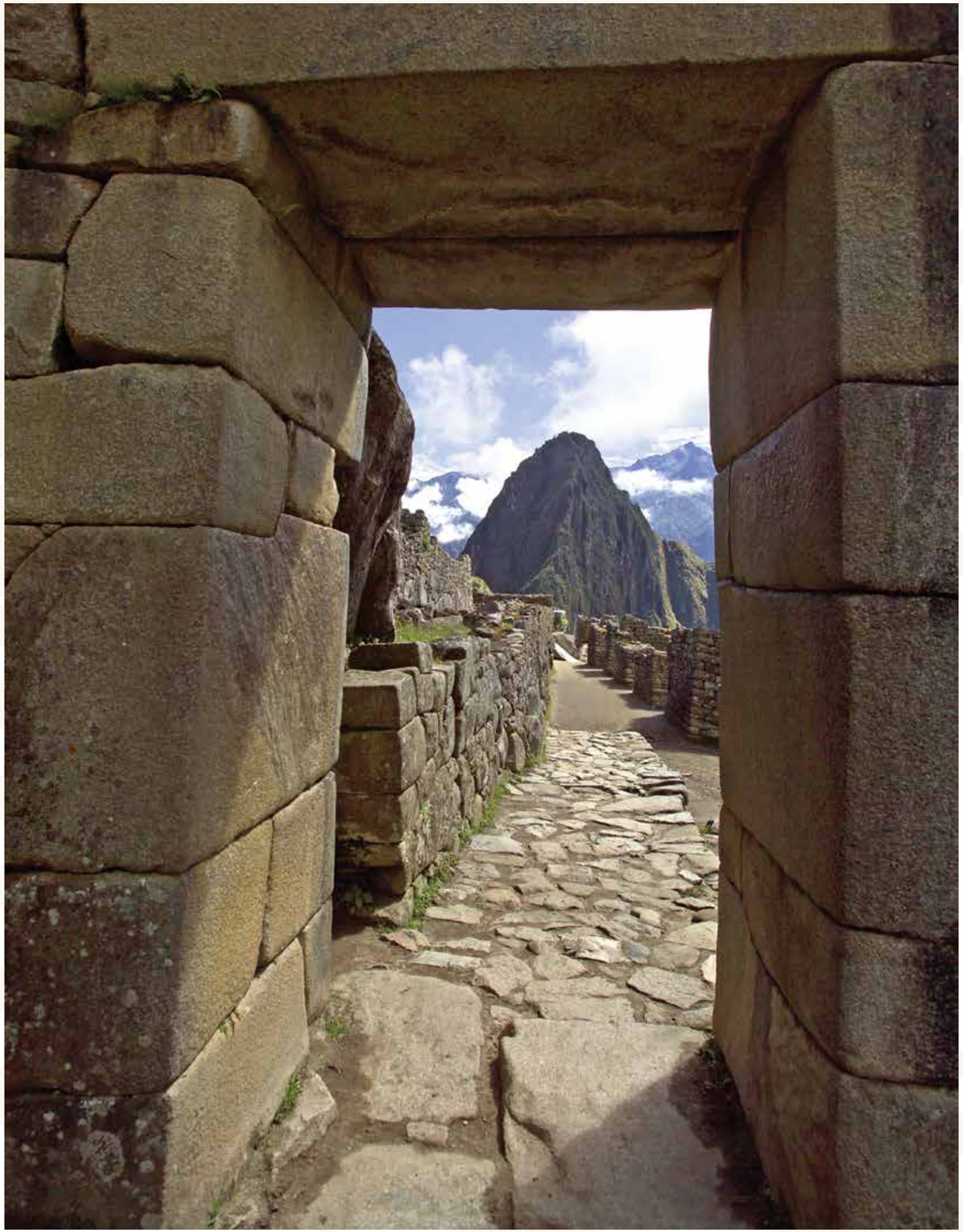
416 **Capítulo 7 / Chapter 7**
La estructura económica del Estado inca /
The Economic Structure of the Incan State

458 **Capítulo 8 / Chapter 8**
La expansión del Tahuantinsuyo / The Expansion of *Tahuantinsuyu*

515 **Epílogo / Epilogue**

527 **Bibliografía / Bibliography**

■ Detalle de textil de Chuquibamba. Museo del Banco Central de Reserva, Lima. /
Detail of the Chuquibamba textile. Central Reserve Bank of Peru Museum. Lima.



Proemio

¡Amawt›ata napaykuni!
¡Saludos al maestro!

El libro que llega a ustedes es fruto de décadas de estudio y de enseñanza —mayoritariamente universitaria— del antropólogo y catedrático peruano Juan Ossio Acuña, una de las más preclaras figuras peruanas dedicadas al estudio de la historia del Perú, vector abnegado de conocimiento forjador en claustros universitarios (y ahora digitales, si cabe el término), de innumerables profesionales amantes de la antropología, arqueología e historia en general, entre otras ciencias sociales.

Luego de más de medio siglo de dedicación a la enseñanza de historia, mi amigo Juan Ossio ha privilegiado escoger a EY como vector para la entrega y compartimiento de su conocimiento acumulado, en específico sobre los incas y el imperio del Tahuantinsuyo, acción que es coincidente y celebratoria de

Preface

¡Amawt'ata napaykuni!
Greetings to the teacher!

The book that has reached you is the result of decades of research and teaching – mainly at the university level – by the Peruvian Anthropologist and Professor Juan Ossio Acuña, who is one of the most esteemed Peruvian scholars, dedicated to the history of Peru. He is a selfless source of knowledge in university cloisters (and now digital ones, if the term fits) for innumerable professionals and lovers of Anthropology, Archaeology, History, and more generally, other Social Sciences.

After more than half a century dedicated to teaching History, my dear friend Juan Ossio has chosen Ernst and Young (EY) as the agent for delivering and sharing his accumulated knowledge, specifically about the Incas and the empire of *Tahuantinsuyu*. This act is coincidental with the celebration of two hundred years of Peruvian Independence and the consequent age of

■ **pp. 8-9.** Celebración del Inti Raymi. Cuzco. / Celebration of the Inti Raymi festival. Cuzco.
■ Vista del *apu* Huayna Picchu, Cuzco. / View of Apu Huayna Picchu. Cuzco.

los doscientos años de la independencia del Perú y de la consecuente edad republicana de nuestro país. Este libro, pues, además de la efemérides concomitante antes citada, simboliza el *summum* del maestro que a lo largo de su vida acumula un saber específico y que hoy lo comparte con satisfacción y detalle, y nada menos que abordando a uno de nuestros más altos orgullos, el Tahuantinsuyo de los incas, categóricamente apreciado por los peruanos y que es parte de nuestra identidad inequívoca, pues ser peruano es saberse parte de un pasado auténtico y glorioso, que sigue proyectándose hoy en día en nuestro país con sus legados, retos y desafíos.

Para el común de los lectores, acostumbrados a una seca, fantasiosa y distorsionada educación acerca de la historia del Perú, hallamos que la riqueza de la investigación científica y de la técnica ofrecidos aquí por Ossio logra desmitificar el cuento del común de la historia vertida de manera apocada, frágil y hasta oficialmente adulterada. Al poco rigor académico y pobre apoyo concreto y actual al estudio de nuestras raíces y costumbres —en un país cuya riqueza para el estudio antropológico y arqueológico continúa constituyendo un vergel de oportunidades aún por explorar—, el presente libro imprime saber fidedigno y fuente certificada, además del homenaje personal de su autor para con nuestro país. Así, como imanes de la promoción cultural, EY y Juan Ossio convenimos, atraídos también magnéticamente, en legar este estudio, basados en que la recuperación de nuestro acervo cultural parte también de inspirarnos a ser parte de esta propia historia que comulga entre nosotros, para llevarle historia al preciado lector. Y es que nuestra inversión en esta edición, en nuestra socialización del contenido y en nuestra gratuidad del acceso digital y universal de este libro nos permite dar a conocer más de nuestro Perú y de nuestro Tahuantinsuyo, sin

our country's Republic. This book, then, in addition to the aforementioned accompanying anniversaries, symbolizes the pinnacle of the scholar, who throughout his life has accumulated the specific knowledge and today shares it with the reader, with satisfactory detail, by addressing nothing less than one of our proudest moments, the *Tahuantinsuyu* of the Incas. Categorically, *Tahuantinsuyu* is appreciated by Peruvians, as a part of our unequivocal identity, since being Peruvian is knowing that you are part of an authentic and glorious past, which still projects throughout our country through our legacies, obstacles, and challenges.

For the common reader, accustomed to a dry, fanciful and distorted education about Peruvian History, here we find that the richness of scientific investigation and methodology offered by Ossio manages to demystify the traditional story of history, emptied of its timid, fragile, and even officially adulterated manner. Given the little academic rigor and poor concrete support into the current study of our roots and traditions – in a country whose richness for Anthropological and Archaeological study continues to constitute a garden of opportunities yet to be explored – this present book provides a well of verifiable and certified knowledge. Moreover, it is a personal homage to our country by our author. Therefore, as stewards of the promotion of our culture, Juan Ossio and EY agree, attracted also magnetically, in bequeathing this study, based in part on the recuperation of our cultural heritage and also on our inspiration to form part of this natural history, to our precious reader. And it is our investment in this edition, in our socialization without taxes, since the appetite for enlightened knowledge always conquers the inertia of action against other absent sources of culture.

Throughout this bilingual work, Ossio begins his invocation, in the absence of direct classical sources of historical transmission, appealing to Ethnohistory as

ACQUI VIENE
EL PRIMER EMBAJADOR
DE VASCARINGA EMBAJADOR DEL PERÚ
Don Diº de Almagro
se dieron pas el rey y emperador de Castilla y el rey de
la tierra des te rey no del Piru uascar ynga lxi timo
en su lugar fue sugegun da persona y su bizo rey ayala
año

■ Martín de Ayala, primer embajador de Huáscar y padre de Guamán Poma, recibe a Francisco Pizarro y Diego de Almagro, embajadores del rey español. / Don Martín de Ayala, the first ambassador of Huascar Ynga and father of Guamán Poma, receives don Francisco Pizarro and don Diego de Almagro, ambassadors of the King of Spain. Guamán Poma de Ayala.

impuestos, pues el apetito al conocimiento ilustrado le gana a la inercia de acción de otras ausentes fuentes de cultura.

A lo largo de esta obra bilingüe, Ossio inicia su invocación, a falta de fuentes clásicas directas de transmisión histórica, apelando a la etnohistoria como reunión de ciencias colaborativas para conocer la noción del Tahuantinsuyo y el estudio de la sociedad inca. Así, apela a las disciplinas de la etnología, la lingüística, la historia *per se* y la arqueología, para —desde una perspectiva pluridisciplinar— esbozar comprender a una sociedad que se desarrolló bajo caminos bastante diferentes a los de sus dominadores europeos del siglo XVI. Así, contextualiza mejor a la historia por sus aportes variados y citas de fuentes documentales, tal como también lo aborda en su libro anterior, *Etnografía de la cultura andina* (2018). Ossio defiende el postulado de no quedarse solo con el relato histórico de antiguos cronistas que además le agregaban su interpretación contemporánea, sino apela a la etnohistoria para ampliar el conocimiento agregando otras fuentes, incluidos documentos burocráticos de la época del Virreinato y del folclore, también abordados en otro libro anterior, *Fiestas y danzas del Perú* (2019), de autoría suya.

Entre las tesis interesantes que el autor rescata, destaco su cita al historiador Tom Zuidema, quien postuló que los (reyes) incas no eran personajes históricos miembros de una o más dinastías secuenciales en el tiempo —como lo asumieron y describieron los conquistadores—, sino posiciones sociales simultáneas, coexistiendo los 12 o 13 incas que regularmente estudiamos, yuxtapuestos en los cerca de 150 años de Imperio inca. Este ejemplo de cita y varios otros aspectos interesantísimos del Tahuantinsuyo son, pues, desarrollados aquí con frescura de profesor y sabiduría de amauta.

A lo largo de este libro, se abordan los dos conceptos medulares del Incario: Tahuantinsuyo e inca, así como también la expansión imperial inca, sus dimensiones, qué pasó antes del surgimiento de los incas con el colapso de los dos grandes Estados andinos: el de Huari en Ayacucho y el de Tiahuanaco en la región del lago Titicaca, mil años después de Cristo, las peculiaridades comunes de organización de collas, huancas y chancas entre los años 1000 y 1250-1350, su extendido abandono de los asentamientos de fondo de valle, la construcción de nuevos sitios en las crestas y cimas de los cerros por la creciente prevalencia de la guerra, la diversificación de las prácticas de subsistencia, la ausencia general de centralización regional y los patrones de asentamiento inicial en el Cuzco.

Así también aborda los mitos de origen de los incas, Ticci Viracocha, la noción de pacarina, los héroes civilizadores y el origen de los cuatro suyos, y también comenta un recorrido bastante técnico acerca de las agrupaciones sociales y del sistema de parentesco inca, la orientación endogámica, el parentesco inca a partir del sistema de los *ceques* del Cuzco y las variedades de la noción de aillu y de la *panaca*, los aillus periféricos y el rol de los supuestos reyes y sus respectivas *panacas*, la religión de los incas, las divinidades celestiales y terrenales: las huacas, el liderazgo religioso y la sacralidad del inca: la *capaccocha*, la estructura económica del Estado inca, su subsistencia, su complejidad administrativa, los *mitimaes*, la división por edades, la jerarquía decimal segmentada, la disrupción colonial, entre otros.

Finalmente, Ossio reflexiona acerca del pluralismo ecológico y cultural del Imperio inca, indicando que resulta difícil haber podido articular una solidaridad plena en una realidad de quizá menos de doscientos años de Imperio inca, pero que

the union of collaborative sciences in order to understand the meaning of *Tahuantinsuyu* and the study of Incan society. Therefore, he appeals to the disciplines of Ethnology, Linguistics, History and Archaeology, per se, in order to sketch out – from a multidisciplinary approach –an understanding of a society that developed under auspices very different from those of the European conquistadores of the sixteenth century. As such, he better contextualizes the history through the varied contributions and the citations from documented sources, as he also addressed in his previous book *Etnografía de la cultura andina* (2018). Ossio defends the position of not remaining only tied to the historical story told by ancient chroniclers, since they also added their own contemporary interpretations, but rather calls upon Ethnohistory to expand our knowledge, including other sources, from bureaucratic documents from the viceregal era and those of folklore, which were addressed in his previously published book *Fiestas y danzas del Perú* (2019).

Among the interesting theses rescued by the author, I would like to highlight his quote from the historian Tom Zuidema, who postulated that the Inca (kings) were not historical figures, members of one or more sequential dynasties in time – as the conquistadores assumed and described –, but rather were simultaneous social positions. As such, the twelve or thirteen Incas that we often study, coexisted, juxtaposed throughout the nearly 150 years of the Incan empire. The example of this quote and others are extremely interesting aspects of *Tahuantinsuyu*, since they were developed here with the Professor's fresh perspective and the wisdom of an *Amauta*.[1]

1 *Amauta,* according to the Royal Dictionary of the Spanish Language, means «the house of knowledge.» Moreover, it is specifically used to refer to those who were wisemen and philosophers during the Incan empire. Therefore, as the translator, I find it most appropriate to use in its original form, given the content of this book.

Throughout this book, two core concepts of the Incas are addressed: *Tahuantinsuyu* and the Inca, as well as the Incan imperial expansion and its dimensions. Therefore, he describes what happened before the rise of the Incas during the collapse of the two great Andean States: the Huari in Ayacucho and the Tiahuanaco in the Lake Titicaca region, a thousand years after the birth of Christ. Subsequently, he focuses on the common organization of the Collas, Huancas, and Chancas between the years 1000 and 1250-1350, specifically focusing on their widespread abandonment at settlements at the edges the of the valley, the construction of new sites on top of hills, given the increasing prevalence for war, the diversification of subsistence practices, the general absence of regional centralization, and the initial settlement patterns in Cuzco.

Likewise, Ossio also addresses the Incan origin myths, Ticci Viracocha, the notion of *pacarina*, the civilizing heroes, and the origin of the four *suyus*. Additionally, he comments on a fairly technical discussion of the Incan social groupings and systems of kinship, and their endogamic orientation. This continues with an examination of the Incan kinship derived from the Cuzco *ceque* lines, and the varieties of the idea of *ayllu* and *panaca*, along with the role that the supposed kings held to their respective *panacas*. From there, he turns to the religion of the Incas, their heavenly and earthly divinities, the *huacas*, the religious leadership and the sacrality of the Inca, and the *capaccocha*. Moreover, Professor Ossio presents the economic structure of the Incan state, its subsistence, administration complexity, the *mitixmaes,* and the divisions by ages, as well as the segmented decimal hierarchy and the disruptions to this system by colonial rule.

Finally, Juan Ossio reflects on the ecological and cultural pluralism of the Incan empire, indicating that it would have been difficult to have articulated

es en ese pluralismo de nuestro mosaico y acervo cultural múltiple donde hallamos una raigambre común, andina, como es la lengua quechua. El autor invoca a que homogeneización y diversidad es lo que hubo y sigue habiendo en el Perú, y nos ayuda, con asistencia de la etnohistoria como ya mencioné, a entender mejor nuestro propio Perú de hoy, moldeado geográficamente y como *divortium aquarum* ('divisoria de aguas') por parte de la cordillera de los Andes de noroeste a sudeste, y como país heredero de las culturas precolombinas mochica-chimú y de las diversas culturas andinas, además de las amazónicas, históricamente menos integradas a las anteriores. Destaca también cómo en el Tahuantinsuyo, como aún ahora, la geografía, los pisos geológicos y el clima han limitado la producción agrícola y perfilado la dieta, la cultura y las costumbres del poblador peruano hasta nuestros días.

Además de agradecer a Juan Ossio, como EY en el Perú, agradecemos también a Anel Pancorvo, directora de Apus y editora de esta obra, y a su equipo por su refinada rigurosidad, arte y acuciosidad investigativa.

Personalmente, agradezco a mis socios y a todos nuestros colaboradores de EY, por su esmerada distinción perseguida en cada servicio profesional que acometemos. También por el interés de brindar conocimiento en ángulos diferentes como lo es también el de la historia.

Qué mejor celebración cultural por nuestros primeros doscientos años de vida republicana, es verdad, pero sobre todo por la presencia —viva entre nosotros— de nuestro Tahuantinsuyo de los incas.

¡Kausachun Perú!
¡Viva el Perú!

Lima, 28 de julio de 2021

a full solidarity, when in reality the Incan empire lasted perhaps less than two hundred years. However, it is in this pluralism of our mosaic and multiple cultural heritage that we find a common Andean root, which is the Quechua language. The author asserts that homogenization and diversity is what existed and continues to exist in Peru, which through the assistance of Ethnohistory, as I previously mentioned, which enables us today to better understand our Peru. Having been molded geographically and like a *divortium aquarium* (parting of the waters), in part by the Andean mountain range from the northeast to the southeast, this country has inherited the pre-Columbian cultures of the Moche-Chimú and the diverse Andean cultures, as well as those of the Amazon, which historically have been less integrated than the others. Professor Ossio also highlights how in *Tahuantinsuyu*, as even today, the geography, and geological floors and climate have limited agricultural production and shaped the diet, culture, and customs of the Peruvian population to this day.

In addition to thanking Professor Juan Ossio, as EY in Peru, we would like to thank Anel Pancorvo, director of Apus, who also served as the editor of this work, and her team for their refined rigorous, artistic and ardent investigation.

Personally, I would like to thank my clients and all of our collaborators at EY, for their careful distinction pursued in each professional service that we undertake. Additionally, I am grateful for the interest in providing knowledge from different angles, such as History.

What is a better cultural celebration for our first two hundred years of Republican life, truly, but above all, than the presence – that lives among us –of our *Tahuantinsuyu* of the Incas!

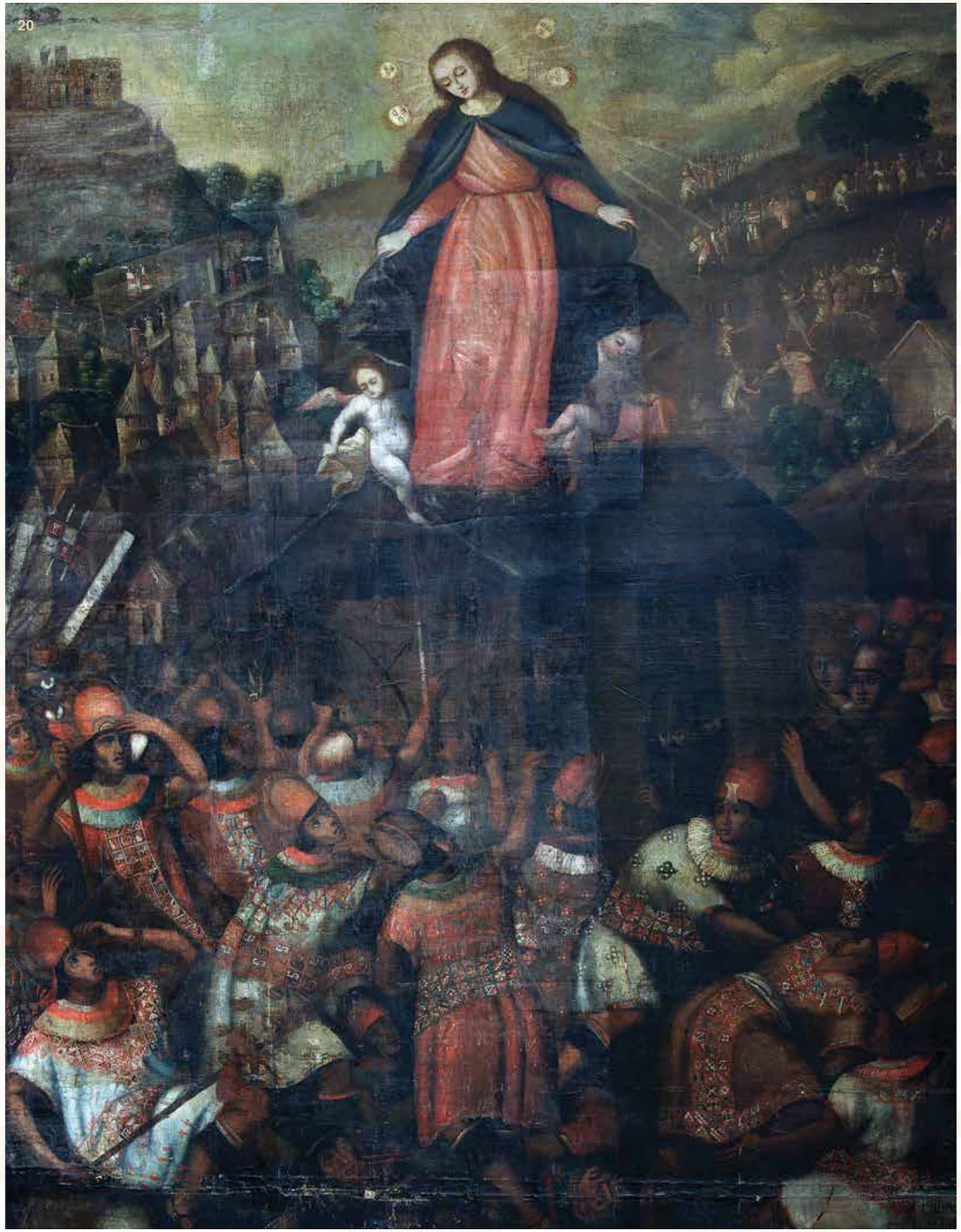
¡Kausachun Perú!
¡Long Live Peru!

Lima, July 28th, 2021

Paulo Pantigoso Velloso da Silveira

Country Managing Partner
EY Perú

■ **pp 18-19.** Niños en Ollantaytambo, Cuzco. / Children in Ollantaytambo. Cuzco.



■ Virgen de Sunturhuasi. Colección particular. /
The Virgin of Sunturhuasi. Private Collection.

Prólogo

El presente libro de Juan Ossio marca un antes y después sobre el tema de los incas por dos razones básicas: por un lado, expresa una novedosa metodología para su estudio, producto de la erudición antropológica interdisciplinar de su autor, y, por el otro, desarrolla categorías y conceptos que ayudan a entenderlo en su especificidad, lo que nos obliga a despojarnos de prejuicios utopistas resultado de la historia conjetural.

Es la ruptura de una vieja y tradicional forma de ver el pasado, *continuum* de estados anteriores que, como una saga mítica, encuentra sentido en su concatenación. Bien hace Ossio de iniciar su libro con la presencia (en tiempo y espacio) de aquellos recién llegados de allende los mares en la isla que denominarían La Española, fundamental enclave del que zarparían no solo hombres, sino también un sistema que duraría siglos. De diversa cuna y habla, arribaron con ellos creencias en seres fabulosos, extraños lugares y una diversidad de símbolos. Estos seres misteriosos y mágicos hicieron su entrada espectacular —primero con Colón, luego con Cortés y Pizarro— en Guanahaní, después en Tierra Firme, en Tenochtitlán y, más tarde, en Cajamarca y el Cuzco. Mitos como El Dorado, las siete ciudades de Cíbola, la fuente de la eterna juventud, las amazonas, entre tantos, moldearon la visión del «otro». La búsqueda del oro que los trajo estaba teñida de eurocentrismo.

Los relatos de taberna hormigueaban en la recién fundada Nuestra Señora de Asunción de Panamá. Exageradas las cosas de las Indias, se fabulaba con base de verdades: el cacique Chochama, en el golfo de San Miguel, había manifestado a

Prologue

This present book by Juan Ossio marks the before and after for the study of the Incas for two main reasons: on the one hand, as a product of the interdisciplinary and Anthropological erudition of the author, it expresses a novel methodology for their study; and, on the other hand, it develops categories and concepts that aid in understanding Incan specificity, forcing us to relinquish utopian prejudices that have resulted from historical conjecture.

Thus, it is the rupture of the old and traditional form of imagining the past as a continuum of previous states, which like in a mythical saga find their meaning through their concatenation. Ossio rightly begins his book with the presence (in time and space) of those who had recently arrived from overseas to the island that they would dominate, La Hispañola. This was a fundamental enclave from which not only men, but also a system that would last for centuries, would set sail. From diverse birthplaces and languages, bringing with them beliefs in fabulous beings, they arrived at strange places with a diversity of symbols. These mysterious and magical beings made their spectacular entrance – first, with Columbus, and later with Cortés and Pizarro – at Guanahaní and afterwards they arrived at *Tierra Firme*, Tenochtitlan, and even later, at Cajamarca and Cuzco. The myths, such as *El Dorado*, the seven cities of Cibola, the Fountain of eternal youth, and the Amazons among others, molded their vision of the «Other.» The search for gold that brought them to this region was tinged with Eurocentrism.

Tavern tales swarmed in Panama's newly founded Nuestra Señora de Asunción. Everything about the

Andagoya querer ser vasallo de los españoles para que lo defiendan de sus malos vecinos de Piru, famosos por tener mucho oro (no tan lejos, pues los vecinos muiscas caen bien con la descripción y con su contexto geopolítico). Cuenta el mito que en esa dirección había una laguna donde una vez al año muchos indígenas se juntaban adornados (collares de esmeraldas, petos y coronas de plumería, brazaletes o pendientes de oro, chagualas). Allí ofrendaba el Dorado (heredero del reino, llamado así por oficiar todo cubierto de polvo de oro) joyas votivas. Atestiguan tal ceremonia muisca delicadas piezas.

Alude Juan Ossio a Pedro Arias Dávila, *Pedrarias*, llegado en 1514, a la cabeza de treinta embarcaciones a estas islas (en ese momento incluso Darién era conocido así), enviado por Fernando *El Católico* y el Consejo de Castilla para impulsar la conquista con un sistema de entradas autorizadas (aplicando el quinto real para la Corona), entradas particulares, desordenadas, conocidas como cabalgaldas de indígenas, daban paso a las empresas, para lo cual se creaba una casa de contratación, diferente a la de Sevilla, para tener control del comercio y parte de la producción.

Con enfoque interdisciplinario, no como la suma de aportes en rendijas profesionales, sino con apoyo mutuo de las ciencias en la investigación, en la «cabeza del antropólogo» (como reclamaba Fernando Fuenzalida), echa mano, en magistral combinación, a la etnohistoria, considerada por Luis E. Valcárcel como el análisis hermenéutico de las crónicas, cartas, visitas, relaciones y otros documentos administrativos. Ossio va más allá y los somete a un riguroso examen a la luz de la interpretación simbólica, gracias a su erudición teórica. Reconoce con honestidad académica los aportes de los maestros que fundaron las disciplinas, como Luis E. Valcárcel, Julio C. Tello, John Murra, Henry Cunow, Tom Zuidema, entre otros. Todos ellos pusieron sólidos cimientos de principios funcionales hasta el presente. Ha sido posible «establecer la unidad de la cultura andina sobre la base de principios clasificatorios como la dualidad, la tripartición que son los sustanciales en los que descansa, el tiempo y el espacio, así como el cosmos en equilibrio con las relaciones sociales», dice el autor, gracias a la reinterpretación de estos aportes y, con ese marco conceptual, reconstruye la sociedad inca.

Una forma novedosa de entrar al análisis es discutir la autodenominación en su sucesión temporal: Perú, Inca o Tahuantinsuyo, clave para saber los valores del sistema cultural autóctono. Discute, por tanto, de cómo la visión eurocéntrica ha obnubilado la historia y acuñó, por la fuerza de la escritura, sus propios significados o modificó y adaptó los términos y sus características a los parámetros europeos.

Una rápida revisión de las primeras noticias sobre los incas, el encuentro de la balsa tumbesina, la captura de los farautes, el contacto en Tumbes con Chirimasa, nos introduce a los fenómenos o circunstancias que van construyendo la imagen ideal de esta alta cultura, para lo cual nuestro autor compara el territorio de los incas, con una extensión aproximada de un millón de kilómetros cuadrados, sobre el mapa de Europa.

Toda esta geografía y, sobre todo, lo agreste de las punas y las alturas sorprendió al europeo. A casi 3.500 metros de altitud se levantó el Tahuantinsuyo. Ni en Asia ni en África ni en Europa surgió jamás una cultura de la importancia de la inca en estas condiciones naturales. Eran pueblos de altura, montañeses. Les daba sustento el control vertical y la diversidad microclimática. Su arquitectura resume la herencia ancestral, del edifico ciclópeo mayor del orbe, Sacsayhuamán, del que dijo el cronista Cieza de León «durará mientras exista el mundo».

Indies was exaggerated, but it was invented based on truths. In the San Miguel Gulf, the cacique Chochama declared to Andagoya his desire to be a vassal of the Spaniards so that they would defend him from his evil neighbors of Peru, who were famous for having lots of gold (nearby, the neighboring Muiscas were well liked by his description and their geopolitical context). The myth relates that in this direction there was a lake, where once a year many indigenous people adorned with emerald necklaces, breastplates, feather crowns, gold bracelets, and *chaguala* earrings gathered. There, El Dorado (the inheritor of the kingdom, called as such for officiating everything covered in gold dust) offered votive jewels. Delicate musical pieces attest to this ceremony.

Juan Ossio alludes to Pedro Arias Dávila Pedrarias, who arrived in 1514, as the leader of thirty boats to these islands (in this moment even Daríen was known as such), having been sent by Fernando El Católico and the Consejo de Castile to promote the Conquest through a system of authorized entrances (applying the Royal Fifth for the Crown). Private and disorderly entrances, known as processions of indigenous people, gave rise to companies, for which the Casa de Contratación, different than that of Seville, was created to control commerce and part of the production.

Through his interdisciplinary focus, not simply a summation of contributions from professional fields, but rather based on the mutual support of scientific investigation, according to the «head of the Anthropologist» (as Fernando Fuenzalida claimed), Ossio uses, in a masterful combination Ethnohistory, considered by Luis E. Valcárcel as the hermeneutic analysis of the Chronicles, letters, *visitas*, relations, and other administrative documents. Ossio goes one step further applying a rigorous examination of these texts in light of their symbolical interpretation, due to his theoretical erudition. He recognizes with academic honesty the contributions of the masters, who founded the disciplines, like Luis E. Valcárcel, Julio C. Tello, John Murra, Henry Cunow, and Tom Zuidema among others. All of them laid the solid foundations of functionalist principles that have remained present to date. It has been possible «to establish a unity of Andean culture around the basis of classificatory principles, such as duality and tripartition, which are substantial principals supported by time and space, such as the cosmos in equilibrium with social relations,» as claimed by the author, due to his reinterpretation of these contributions. With this conceptual framework he reconstructs Incan society.

A novel form of beginning his analysis is to discuss the self-denomination in temporal succession: Peru, Inca, or *Tahuantinsuyu*, as keys to understanding the values of the autochthonous cultural system. He, therefore, analyzes how Eurocentric vision has clouded the History of the Incas and established through the force of writing, its own significations, while modifying and adapting the terms and their characteristics to fit European parameters.

A rapid revision of the first observations about the Incas – the encounter with the Tumbes balsa raft, the capture of the messengers, and the contact with Chirimasa at Tumbes – introduces the reader to the phenomena or circumstances that together constructed the ideal image of this high culture. Therefore, our author places the Incas' territory, extending approximately one million kilometers squared, on top of the map of Europe.

All this geography, and above all, the ruggedness of the mountain peaks and altitudes surprised the Europeans. At almost 3,500 meters altitude *Tahuantinsuyu* was founded. Neither in Asia, Africa, nor Europe did a culture of similar importance to the Incas arise under these natural conditions. These were mountain and altitudinal towns. They were supported by vertical control and microclimatic diversity. Their architecture

Dice Ossio que las primeras noticias de la conquista del Perú fueron fundantes. De ellas emana toda una noción de lo que es la sociedad inca. Es verdad que en Cajamarca nace una serie de cuestiones que se relaciona con la filosofía política y la teología de la época, como la guerra justa, el regicidio, el derecho a evangelizar a pueblos considerados paganos, peor si están en guerra. Esa visión se traslada a las crónicas, imposibilitando el análisis de la sociedad que describían. De allí que resulta a todas luces un imposible lo que creemos que, lo inca, es de fácil interpretación. Si no nos despojamos de criterios preestablecidos, la fácil salida del esquema eurocéntrico, que buscaba un rey y una corte, esconderá la realidad.

Los españoles del siglo XVI no podían rescatar la memoria ajena ni transcribir fielmente aquellos sucesos del pasado en sus categorías históricas. Creer que los naturales ordenaban sus recuerdos de la misma forma es un craso error, del que llama la atención nuestro autor. Es decir, para comprender aquel pasado debemos ordenar los recursos y conocimientos de entonces bajo su lógica propia.

El debate de lo inca recupera esa radical distinción respecto al tiempo y al espacio. Ossio, tras revisar las crónicas tempranas para ubicar la ausente denominación de inca, acude a la etnología y encuentra que en muchas comunidades andinas (como la de Andamarca, al que ha dedicado años de estudio) existe el *Enqa* o *enqaychu*, asociado al carácter fertilizador y vivificador, como inca, denominación de anómalos carneros machos a quienes su misma singular forma les atribuye ser símbolo de fertilidad. Forma distinta de conocer el real significado de inca. Sin embargo, el alto grado de sacralidad del gobernante inca lleva a nuestro autor a enfatizar lo ya sustentado en su libro *La monarquía divina de los incas* (2020), en base a sucesos observados directamente durante la prisión de Atahualpa (como el hecho de no escupir en el suelo o la forma de dirigirse a él siempre con la mirada al suelo y cargados de leña a las espaldas mostrando así sumisión), o el *huauqe* ritual, un doble que tenía su misma función divina, propio de las teocracias más absolutas.

En relación al origen de los incas, este libro trae una crítica a los autores que dan por hecho cierto la ascensión a inca, tras un rudo triunfo sobre los chancas, de Pachacútec Inca Yupanqui, pues esta historia irreal ha sido construida en su imaginario por cronistas (y por los propios incas). Al ser asumida por modernos historiadores, se valieron para ello de argucias y forzadas analogías, sin respeto por la arqueología, y otros buscan lazos lingüísticos puquina, quechua o aimara y, los más modernos, acuden a exámenes de ADN. Ossio concuerda con Tom Zuidema, quien señala al respecto: «Toda la historia inca es mítica y, en consecuencia es inútil buscar la historia, que se entiende como un relato lineal de hechos acontecidos, en las narraciones de los cronistas coloniales».

Los mitos de origen de los incas se asocian a los ritos fundantes. Es clave, por ello, analizar las edades cósmicas, entre las cuales las *pacarinas* (lugares de origen: abras de cuevas, manantiales, lagunas, caídas de agua) son la representación de la identidad al mismo tiempo que de la propia vida. Implican dualidad, por ser el punto de contacto de mundos se sitúan liminarmente entre la claridad y la oscuridad. Los gentiles, predecesores de la humanidad, presentes en ellas, reciben culto aún con danzas asociadas a fuentes de agua (como la Pachahuara, que significa amanecer, luz del día, marcando el inicio del año) y conservan la religión inca. Encuentra Ossio, quien ha viajado como ninguno, que en los Andes todo grupo étnico tiene su *pacarina*. La religión, por tanto, es otro de los

summarizes their ancestral inheritance. As such, chronicler Cieza de León claimed that the largest cyclopean building in the world, Sacsayhuaman, «will last as long as the world exists.»

Ossio claims that the first accounts of the Conquest of Peru were foundational. From them emanated a whole notion of what Incan society was. It is true that in Cajamarca a series of questions arose related to the political and theological philosophy of the time, such as ideas of just war, regicide, and the right to evangelize people considered to be pagan, even worse if they were at war. This vision is translated to the Chronicles, preventing any analysis of the society that they described. Hence, what we believe should be easy to interpret, the Incas, is clearly impossible. If we do not reject these pre-established criteria, such as the easily found Eurocentric perception that looked for a King and his court, their reality will remain hidden.

Sixteenth century Spaniards could not rescue the foreign memory, nor faithfully transcribe those events of the past in their own historical categories. To believe that the natives organized their memories in the exact same form is a terrible error, to which Ossio draws our attention. That is, to comprehend this past we ought to examine the resources and knowledge of that particular time according to its own logic.

The debate about the Incas is saved from this radical dimension through attention to time and space. After examining the early Chronicles to locate the absent denomination of «the Inca,» Ossio turns to Ethnology and finds that in many Andean communities (such as Andamarca, where he has dedicated years of study) exist the terms *enqa* and *enqaychu*, which are associated with characteristics of fertilization and vivification. Similarly, the term Inca is a denomination for anomalous male camelids, whose singular form allows them to be attributed as the symbol of fertility. This forms a distinct way for understanding the real significance of «the Inca.» Nevertheless, the high degree of sacrality of the governing Inca leads our author to emphasize what he previously suggested in his book *La monarquía divina de los Incas* (2020), that based on the events observed directly during Atahualpa's imprisonment, (such as the fact of not spitting on the ground, the way of addressing him with their downcast gaze, or, the carrying of firewood on one's back to show submission), and the ritual *huauqe*, (a double that had the same divine function as the Inca), are typical features of most absolute theocracies.

In relation to the origin of the Incas, this book critiques the authors who have assumed the ascension of the Inca, after a cruel triumph over the Chancas by Pachacútec Inca Yupanqui, since this unreal history was constructed in the imaginations of the Chroniclers (and by the Incas themselves). In presenting their arguments, modern historians have used tricks and forced analogies, without respect for Archaeology. Others have sought for Puquinan, Quechuan, or Aymaran linguistical ties, whereas the most modern scholars have resorted to DNA tests. Ossio agrees with Tom Zuidema, who has demonstrated in this regard: «all of Incan History is mythical and, as a consequence, it is useless to search for a History understood as a linear story of accomplished deeds in the narrations by the colonial Chroniclers.»

The origin myths of the Incas are associated with their foundational rites. It is crucial, therefore, to analyze the cosmic ages, among which the *pacarinas* (places of origin: open caves, springs, lakes, and waterfalls) are the representation of the identity and simultaneously of life itself. They imply duality, given that they are a point of contact between the liminal worlds, situated between clarity and obscurity. The gentiles, or predecessors of humanity, present in them, receive worship from the dances associated with sources of water

temas de vital importancia que cruza todo el libro, mostrando la complejidad del mundo prehispánico, simplificada en exceso desde la perspectiva eurocentrista, postura que hace más difícil su comprensión.

La falta de escritura prehispánica nos obliga a tomar en cuenta que la traducción es de segunda mano, más aún cuando se trata de categorías abstractas como Dios, alma, pecado, demonio, que la trifuncionalidad cósmica, del mundo de arriba, de aquí y de abajo, están contaminadas por valores occidentales. Nuestro autor hace una relectura simbólica de las crónicas en la que privilegia la iconografía gracias a los documentos ilustrados, como los de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Martín de Murua y Felipe Guamán Poma de Ayala; suman a este esfuerzo interdisciplinario aportes de la arqueología y de la heurística de documentos eclesiásticos (visitas, confesionarios, sermonarios, catecismos), y los muchos vocabularios publicados.

Al analizar el panteón religioso, encuentra que los dioses incas no tienen un solo nombre, ni una sola función cósmica, como en otras culturas, sino son diversos, transformantes. Pueden estar en una como en otra morada, tanto en el espacio del Hanan como en el Hurin, aunque haya una tendencia común a relacionarse tanto con el sistema de matrimonio como con el de parentesco. Hablando claramente los quechuas, como Guamán Poma o Santa Cruz Pachacuti, dos autoridades reconocidas, confiesan (en la oración de Viracocha) que no se sabe dónde está, porque puede estar en todas. Ossio señala que, sin embargo, hay un orden jerárquico cósmico, celestial que guarda correspondencia con el terrenal. Analizando, como ningún otro, a Santa Cruz Pachacuti, desestructura los símbolos de su dibujo, los reubica tanto de manera vertical como horizontal, disposición en que toman sentido, y gracias a la comparación con mitos como los que trae el cura Francisco de Ávila en *Dioses y hombres de Huarochirí* se establecen nuevos significados.

Este libro tiene diversa motivación y, sin dejar de proporcionar a los especialistas un instrumento de manejo renovado de las fuentes, está escrito en lenguaje horizontal, que, de por sí, redondea el análisis metodológico sobre una de nuestras culturas matrices con una presentación asequible a quienes no lo sean.

Los que alguna vez fuimos sus estudiantes aprendimos del maestro Ossio no solo sus enseñanzas aquí presentadas, eruditas, sino sobre todo la forma transparente y generosa de su comunicación, que hizo que lo llamáramos Juan y, algunos andinos como yo, con el diminutivo, con el que se muestra mayor al que se estima en el Ande. Igual bondad que con sus alumnos tuvo con el país entero, y sobre todo con los más necesitados, cuando ejerció (siendo fundador del cargo) como ministro de Cultura, demostrando que la antropología puede volcarse también al servicio del país. Estas líneas esbozadas con afecto y no sin algo de temor son muestra de reconocimiento a esa nobleza.

(like *Pachahuara*, which means dawn, light of the day, marking the beginning of the year). Consequentially, the Incan religion is conserved. Ossio, who has traveled immensely, finds that in the Andes each ethnic group has its own *pacarina*. The religion, therefore, is another of the vital topics that spans the entire book, demonstrating the complexity of the pre-Hispanic world, that has been simplified to an excessive degree by a Eurocentric perspective, which still remains a difficult stance for many to comprehend.

The lack of pre-Hispanic writing obliges us to consider that all translation is second-hand, even more so when the writing deals with abstract categories, like God, the soul, sin, the devil, and the cosmic trifunctionality of the world into the categories of «above, here, and below,» all of which is contaminated by occidental values. Our author executes a symbolic rereading of the Chronicles in which he privileges the role iconography due to illustrated documents, such as those by Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Martín de Murua, and Felipe Guamán Poma de Ayala. Added to this interdisciplinary effort are the contributions from Archaeology, the heuristics of ecclesiastic documents (*visitas*, confessionals, sermonaries, catechisms), and the many published vocabularies.

In analyzing the religious pantheon, he finds that the Incan gods do not have a singular name or cosmic function, like those of other cultures, but rather are diverse and transformative. They could be in one place or another, just as much in *Hanan* as in *Hurin*, although there is a common tendency to relate them with both the system of marriage and that of kinship. Speaking plainly, the Quechuas, such as Guamán Poma or Santa Cruz Pachacuti, two recognized authorities, confess (in the Viracocha prayer) that it is not known where this god is, because he could be in all places. Ossio demonstrates that, nevertheless, there was a cosmic and celestial hierarchical order that maintained correspondence with the terrestrial one. Analyzing Santa Cruz Pachacuti, like none other, he deconstructs the symbols of the drawing, relocating them both vertically and horizontally in an arrangement that makes sense. Due to its comparison to myths, like those presented by the priest Francisco de Ávila in *Dioses y hombres de Huarochirí*, new significances are established.

This book has diverse motivations and, while providing specialists with renovated instruments to manage primary sources, it is written with a horizontal language, which, in itself, completes the methodological analysis about one of our mother cultures with a presentation that is accessible to all.

Those of us, who at one point, were students of Professor Ossio, learned not only from his erudite lessons presented here, but also from the clear and generous form of his communication, in which he made us call him Juan, and for some Andeans, like myself, with the diminutive, with which he showed the depth of his respect for the Andes. The same kindness that he shared with his students, he gave to the entire country, and above all to those most in need. When he served as the Minister of Culture (being the founder of the position), he demonstrated that Anthropology could also serve the country. These sentences sketched with affection, and not without some trepidation, are a sign of my recognition for his nobility.

José Carlos Vilcapoma
Antropólogo, exviceministro de Interculturalidad /
Anthropologist, Ex - Vice Minister of Interculturality

Introducción

Introduction

Este libro pretende ser una muestra de lo que el uso combinado de estas disciplinas que configuran lo que se ha venido a llamar «etnohistoria» han comenzado a lograr en el conocimiento de distintas expresiones de corte estructural que cimentaron lo que se ha venido a conocer como Tahuantinsuyo o imperio de los incas. Siendo nuestro principal objetivo el deseo de enmarcar las instituciones que desarrollaron dentro del marco de su universo categorial, empezamos con una reflexión del valor que los incas le confirieron a conceptos como Tahuantinsuyo e inca para seguir luego con una reflexión sobre su visión del pasado y el ordenamiento del mundo y su universo social través de sus mitos de origen. Complementando esta última parte, el capítulo cuarto lo dedicamos a la naturaleza de sus agrupaciones sociales y a la importancia otorgada a sus relaciones de parentesco. Ampliando la primera parte de este cuarto punto, en el quinto nos detendremos en las nociones de *aillu* y *panaca* que —por su asociación con su rol en la organización cosmológica del Cuzco plasmada en el sistema de los *ceques* del Cuzco— nos conducirá al tema de la naturaleza ahistórica de aquellos que, desde Manco Cápac hasta Huayna Cápac, Huascar y Atahualpa fueron considerados como monarcas que se sucedieron en el tiempo al igual

This book aims to be an example of how the combined use of the disciplines, constituting what has been called «Ethnohistory,» has been able to achieve the knowledge of different expressions of a structural nature, which has laid the foundations for what has become known as *Tahuantinsuyu* or the Incan Empire. Given that our main objective is a desire to establish the institutions that the Incas developed within the framework of their categorical universe, we will begin with a reflection on the value that the Incas granted to concepts, such as *Tahuantinsuyu* and *Inca*. Subsequently, we will consider their own vision of the past and the ordering of the world and social universes, through their origin myths. Complimenting this second analysis, the fourth chapter, will be dedicated to the nature of their social groups and the importance placed on kinship relationships. Expanding on the first part of this fourth chapter, in the fifth we will turn to the notions of *ayllu* and *panaca*. Their association and role in the cosmological organization of Cuzco, embodied in the Cuzco *ceque* system, will lead us to the discussion of the ahistorical nature of the individuals, from Manco Cápac to Huayna Cápac to Huáscar and Atahualpa, who were considered to have been monarchs, having succeeded each other successively like European kings. Due to the sacred condition of

■ Óleo con imagen de Manco Cápac del siglo XVII. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / Oil Painting of Manco Cápac. 17th c.. Inka Museum. National University of Cuzco.

que los reyes europeos. Por la condición sagrada de estos personajes que se inscriben en sus nociones de monarquía, el sexto capítulo lo dedicaremos a las creencias religiosas y, finalmente, el sétimo y el octavo nos conducirá a las bases materiales que sustentaron el ordenamiento de una sociedad que fue ajena a una economía de mercado y que se valió de la mano de obra de sus súbditos para sobrevivir y estar a la base de su motivación para expandirse y conciliar sus tradicionales consideraciones de estatus de naturaleza colectivista con las de contrato propias de las sociedades que propendían a darle gran importancia a los valores del individuo.

■ Figurilla de oro de personaje masculino inca. Museo de Oro del Perú, Lima. / Gold Male Figurine. Inca. Gold Museum of Peru. Lima.

Para concluir estas palabras iniciales, quiero expresar mi agradecimiento a Ernst & Young (EY), en la persona del hábil Country Managing Partner de está institución en el Perú, Paulo Pantigoso, gran promotor de la cultura en nuestro país, sin cuyo apoyo este libro no tendría la oportunidad de ver la luz, así como a Anel Pancorvo, cuyos excelentes dotes como editora han permitido realzar la calidad estética de esta obra. También mi gratitud a Paulo por su hermoso proemio que inicia este libro, en que —además de tratarme con gran afecto— me premia captando la esencia del libro con una calidad impecable.

Asimismo, me permito hacer un reconocimiento especial a Jorge Coaguila, por su brillante labor como corrector de mi texto, y a Katherine Anne Mills, por la hermosa traducción al inglés de lo forjado por el anterior, y a mi hijo Juan Luis Ossio Ruiz de Somocurcio, por su paciente y delicada ayuda en revisar y depurar ambas versiones de mi texto.

these individuals, inscribed in the notion of a monarchy, in the sixth chapter we will focus on the Incas' religious beliefs. Finally, in the seventh and eighth chapters we will discuss the material foundations that sustained this ordered society, where a market-based economy was alien. This system used the labor of its subjects to survive and was the basis of its motivation for expansion and the reconciliation of their traditional notions of the collectivist nature of status with those of contracts, typical of societies that were prone to placing a great importance on the values of an individual.

To conclude these introductory remarks, I would like to express my gratitude to Ernst and Young (EY), and especially the talented Country Managing Partner of the firm in Peru, Paulo Pantigoso. Pantigoso is an ardent promoter of our country's culture, and without his support this book would have never had the opportunity to see the light. I would also like to thank Anel Pancorvo, whose excellent skills as an editor have enhanced and enriched the aesthetic quality of this book. I would also like to express my gratitude to Paulo for his beautiful preface that opens this book, in which he has shown not only his great affection for me, but also has captured with impeccable quality the essence of this book.

I would also like to give special recognition to Jorge Coaguila for his brilliant work as a proofreader of my text, to K. Mills for the beautiful translation of the text into English, and finally to my son Juan Luis Ossio Ruiz de Somocurcio, for his patient and delicate assistance in reviewing and polishing both versions of my text.

Juan Ossio Acuña
Pontificia Universidad Católica del Perú

■ Figurilla de oro de personaje femenino inca. Museo de Oro del Perú, Lima. / Gold Female Figurine. Inca. Gold Museum of Peru. Lima.

■ pp. 32-33. Andenería inca en Ollantaytambo, Cuzco. / Incan Terraces in Ollantaytambo. Cuzco.

La noción de Tahuantinsuyo

The Idea of *Tahuantinsuyu*

Capítulo

Chapter

MARE PA

ATLA TICVS

Africæ pars

Serra Liona

Circulus Ac quinoctialis

CIFICVM VVLGO

MAR

DEL

OCCIDENS

ORIENS

Tisnada

Amasones

VIA Picoia

Bresilia

Fernando de Loronno

MARE

Tropicus Capricorn

DEL

PERVVIA.
id est,
Noui Orbis pars
Meridionalis à præ-
stantissima eius in Occidē-
tem regione sic appellata.
1598.

Trema ego velivolis ambiva cursibus Orbem,
Magellane nauo te duce ducta freto.
Ambivi, meritoque vocor Victoria, sunt mi
Vela, alæ, precium, gloria, pugna, mare.

VRI

TERRAE

NORT

Peru

Chili

Patagones vel Regio Gigantum

Charcas

Golfo de Sandt Sebastiano

La noción de Tahuantinsuyo

1. Antecedentes

Luego de que Colón descubriera América y se asentase en la isla La Española, inquietos los hispanos por conocer nuevas poblaciones que para muchos, en gran medida, materializarían sus sueños de acceder a los codiciados metales preciosos que, se suponía, debían existir allende los parajes conocidos, así como también las diversas especias ya conocidas por los que habían visitado la India, comenzaron a desplazarse por diversos territorios de Centroamérica. Así, se acercaron cada vez más al subcontinente sudamericano.

Tras recalar en un punto fronterizo entre Colombia y Panamá, sentaron sus reales en la primera ciudad que fundaron los españoles en tierra firme. El autor de este acontecimiento fue Blasco Núñez de Balboa en 1510, que bautizó la ciudad con el nombre de Santa María la Antigua del Darién.

Tres años más tarde, el 25 de setiembre de 1513, este ilustre personaje llegaría a un extenso mar que se le abría ante sus ojos y al cual bautizaron con el nombre de Mar del Sur, más tarde llamado océano Pacífico.

Con este descubrimiento se avivan los deseos de recorrerlo y confirmar los relatos de algunos indígenas sobre pueblos australes poseedores de ingentes cantidades de metales preciosos que opacaban lo poco que hasta el momento habían visto en parte de los ámbitos donde se habían establecido.

Tal fue el impacto del descubrimiento de aquel inmenso mar que muy pronto motivó el traslado de la sede del gobernador a una zona aledaña. Lo mismo ocurrió con numerosos pobladores que veían un derrotero para incrementar su fortuna.

Nos encontramos en 1527, cuando —según Raúl Porras Barrenechea— comienza a ser utilizado el término «Peru», en reemplazo de «levante», que tenía un valor más popular. Tal será su grado de institucionalización que, en la capitulación del 26 de julio de 1529 entre Pizarro y Carlos V, el término, con la «u» acentuada, adquirirá carta de ciudadanía hasta la fecha.

■ **pp. 36-37.** Mapa del Perú de 1598. Colección privada. / 1598 Map of Peru. Private Collection.

The Idea of *Tahuantinsuyu*

1. Historical Background

After Columbus discovered America and settled on the Island of Hispaniola, restless for adventure the Spaniards set off across the diverse territories of Central America. They believed that by encountering new populations, they would finally accomplish their dreams of obtaining coveted precious metals, which were thought to exist, like the exotic spices found in India, just beyond the limits of what was known. Thus, they inched ever closer to the South American subcontinent.

Upon landing on what is today the border between Colombia and Panama, the Spaniards established the first seat of royal government and city on the mainland of Latin America. Blasco Núñez de Balboa, who was responsible for this foundation, baptized the city in 1510 with the name Santa María la Antigua del Darién. Three years later, on the 25th of September 1513, he arrived at a vast sea, that extended in all directions before his eyes, which he named Sea of the South (Mar del Sur). Today, it is known as the Pacific Ocean.

This discovery fanned European desires to travel and confirm the indigenous stories of the enormous quantity of precious metals that were to be found in the south. According to these stories, these metals were so abundant that they surpassed all that had been previously seen and found by the Spaniards. Moreover, the impact of the discovery of this immense sea was so tremendous that very soon after it inspired the transfer of the seat of government to a new adjacent site on the subcontinent. Consequently, numerous settlers saw this as a way to increase their own fortunes.

According to Raúl Porras Barrenechaea, in 1527 the term «Peru» began to be used, in replacement of «levante,» which had had a more popular connotation. The name quickly acquired a degree of institutionalization, such that in the capitulation on July 26th, 1529, between Francisco Pizarro and Charles V, the ending «u» of Peru became accented.[1] This written form of Peru was subsequently included in the official letter of citizenship and has remained effective ever since. Despite having inspired numerous studies concerning possible sources that inspired this orthographic change, including those by Porras Barrenechea, its actual reason remains in complete obscurity. It has not been possible to determine from where the name derived, whether it was a proper name of a leader, or a toponym of one of the numerous languages that were spoken among the first groups of northern inhabitants that the Spaniards encountered, or even, if it was a title from some other group that sought to expand Incan rule. [2]

1 In the English translation of Peru the accent is dropped, obscuring this orthographical change and it importance.

2 The languages spoken in Peru, prior to the arrival of the Spanish, were never written which has led to many different interpretations on how to write the name Inca. In the chronicles of the sixteenth and seventeenth centuries they were referred to as Yngas or Ingas. In an attempt to remove Spanish influence, the term Inka was proposed. As Andrew Hamilton has demonstrated despite these efforts, an ambiguity still remains both in how to properly write these terms but also how to enable other scholars to engage with one's writing (2015: VIII-IX). Therefore, I also will use the following terms in order to refer to different aspects of this culture: «the Incas» for whole civilization, «Incas» for ruling groups within the civilization and culture, «the Inca» for their ruler, and finally Incan as an adjective (Ibid).

A pesar de haber motivado numerosos estudios sobre la posible fuente que lo originó, entre ellos el de Porras Barrenechea, aún el tema permanece en la penumbra. No se ha podido determinar que se derive del nombre propio de un líder o de un topónimo de una de las numerosas lenguas que se hablaban entre los grupos norteños que fueron los primeros en contactar a los españoles o de aquella que buscaron expandir los incas.

En todo caso, «Perú» no fue un término que brotó de los incas para nominar la circunscripción que habían alcanzado a subyugar a la llegada de los españoles. Como señala, el historiador estadounidense William Prescott, «el nombre 'peru' era desconocido de sus naturales» (Prescott, 1849: 43). Según él, proviene de interpretaciones de vocablos nativos que tenían otros significados. Sin dejar de lado estas disquisiciones, señala: «Sea como fuera, lo cierto es que los naturales no tenían otro nombre con que designar la multitud de tribus y naciones reunidas bajo el cetro de los incas que el de Tahuantinsuyo o las 'cuatro partes del mundo'».

El ilustre historiador inglés sir Clement Markham, en *The Incas of Peru* (1912), con una tónica semejante, sostendrá que el nombre oficial del imperio de los incas fue «Ttahua-ntin-suyu», deviniendo de *tahua*, que significa 'cuatro' en quechua; *ntin* que denota un plural colectivo, y *suyu* 'provincial' (Markham, 1912: 172).

¿Tuvieron los incas un nombre oficial equivalente a imperio o reino para designar al conjunto de pueblos que cayeron bajo su dominio? ¿Emplearon el nombre de 'Tahuantinsuyo' para destacar tal unidad estatal?

Desde las primeras páginas de *Historia del Tahuantinsuyo* (1988), María Rostworowski de Diez Canseco aclara que no es casual que omita la palabra 'imperio', con referencia al Incario, porque considera «que dicha voz trae demasiadas connotaciones del Viejo Mundo» (Rostworowski, 1988: 15). Para evitar caer en un anacronismo, prefiere valerse del término autóctono 'Tahuantinsuyo', pues, al menos, manteniendo cierta cercanía a la noción de imperio, no les impidió desarrollar un deseo hacia la unidad expresado en este término que alude a un intento o impulso hacia la integración (ibídem: 16), el cual es un punto de vista no compartido por Rowe, quien duda sobre la capacidad de los incas de crear un orden político y social con el poder de cambiar la conciencia histórica y sentido de subjetividad de sus súbditos (Kolata, 2013: 237).

Aunque difícilmente los incas hubiesen podido generar un sentimiento de unión entre las distintas etnias y pueblos que subyugaron, como otros regímenes que pueden ser calificados de imperiales, pues, como veremos, su periodo de expansión fue muy breve, si algo calza con la noción de imperio que figura en los diccionarios es, aunque no hayan logrado la unificación de los pueblos conquistados, que al menos lograron el dominio de un Estado sobre otros Estados, pueblos o territorios.

Pero ¿tuvieron los incas un concepto que los acercó a esta nomenclatura de corte occidental? Rostworowski piensa que no y prefiere optar por el concepto más autóctono de Tahuantinsuyo, pues al menos sugiere un impulso hacia la integración. No le falta razón a la ilustre historiadora, pues, desde mucho antes de los incas y entre numerosas agrupaciones americanas, mesoamericanas y amazónicas, la organización en cuatro, como su concomitante el dualismo, siempre supuso una idea de integración. Sin embargo, la unidad con que viene aparejada si bien se aplicó a la política, al sistema administrativo y a muchos otros campos, no se derivó de estas esferas, sino de la cosmología.

Regardless, Peru was not a term that originated by the Incas to describe the territories they had subjugated prior to the arrival of the Spanish. As the American Historian William Prescott states, «the name of Peru was not known to the natives» (Prescott, 1847: 40). According to Prescott, it instead originated in Spaniards' misinterpretations of native words, which held other significances. As such, he concludes, «however this may be, it is certain that the natives had no other epithet by which to designate the large collection of tribes and nations who were assembled under the scepter of the Incas, than that of *Tawantinsuyu*, or «four quarters of the world» (Ibid.: 41). In a similar vein, in *The Incas of Peru* the British Historian sir Clement Markham, also maintains that the official name of the Incan Empire was «Tahua-ntin-suyu» derived from Quechua, in which *tahua*, means «four», *ntin*, designates a «collective plural», and *suyu,* is «province» (Markham, 1912: 172). However, did the Incas have an official name equivalent to that of an empire or kingdom, which designated the conglomerate of communities under their control? Did they actually employ the name *Tahuantinsuyu* to indicate their state unity?

From the beginning of *Historia del Tahuantinsuyu* (1988), Peruvian Historian María Rostworowski de Diez Canseco asserts that it is not accidental that the word «empire» is omitted in reference to the Incas, since she considers, «that said voice brings with it too many connotations of the Old World» (Rostworowski, 1988: 15). To avoid falling into the trap of anachronism, Rostworowski prefers to utilize the autochthonous term *Tahuantinsuyu.* Moreover, she claims that by maintaining a certain proximity to a notion of empire, this term, which alludes to an intent or impulse towards integration, did not impede the development of unification (Ibid: 16). This position is not shared by American Archaeologist John Rowe, who doubted the Incas' capacity to create a political and social order that could have provided the power to affect both historical consciousness and the understanding of subjectivity of its constituents (Kolata, 2013: 237).

Given the brevity of their expansion, it seems unlikely that the Incas could have generated a sentiment of unity among the distinct ethnic groups and peoples that they subjugated into what today we would qualify as an empire. However, as we will see, despite not adhering to a dictionary definition of empire and without a total unification of all conquered peoples, the Incas did achieve the dominance over other states, communities, and territories. This leads to the question, did the Incas have a concept for this unification that approximated Western nomenclature? Rostworowski argues against the idea, defending the use of a more autochthonous notion of *Tahuantinsuyo,* which she claims, suggests an impulse for integration. She is not without reason. Organization in four integrated parts, including the concomitant notion of dualism, has been found in many groups of Americans, Mesoamericans and Amazonians, who predate the Incas. In the case of the Incas, however, dualistic unity originated from the cosmos, not from politics, social administration or other areas.

That the Incas, themselves, would have granted to *Tahuantinsuyu* a condition equivalent to that of a kingdom or an empire may be latent, but at the moment it is still premature to pronounce with certainty on the matter, since it is confused with the perception that the Spaniards had of it as they began to understand the position of their supreme leaders.

The chronicler Pedro Cieza de León wrote profusely about the territory conquered by Francisco Pizarro. When he first published his chronicles in 1553, the term «Peru» was so well-established in connection with this territory, that he titled the first portion *Chronicle of Peru.*[3] Moreover, he labeled the rulers of this territory as «Yngas» and claimed that they had achieved dominance over the other peoples of the region, constituting what he believed

3 As a translator's note, throughout the book I will only translate the titles of chronicles when there is an official published English translation available, which will be the title that I use.

Que los mismos incas le dieran a Tahuantinsuyo una condición equivalente a la de reino o de imperio puede ser que estaba latente, pero al momento es todavía prematuro pronunciarse con certeza al respecto porque se confunde con la percepción que de él tuvieron los españoles a medida que comenzaron a comprender la posición de sus líderes supremos.

El propio gran cronista Pedro Cieza de León, que escribió profusamente sobre el territorio conquistado por Francisco Pizarro, no es ajeno a que por 1553, cuando comienzan a ser publicadas sus crónicas sobre este espacio, este ya era conocido ampliamente como Perú, al punto que, al publicar la primera parte de su obra, no encuentra mejor título que de *Crónica del Perú* y de calificar a sus gobernantes como «yngas», y al dominio que alcanzaron sobre otros pueblos como «imperio» (Cieza de León, 1554: 230). Más aún es tal el grado de conocimiento que tiene sobre su demarcación y configuración que con lujo de detalles nos dirá que señorearon «mas de mil y dozientas leguas: mas folamente de lo q fe entiende Peru, que es defde Quito hasta la Villa de Plata defde el vn termino hafta el otro. Y para que ello mejor fe entienda, digo que efta tierra del Peru fon tres cordilleras» (ibídem: 93-94). A tal grado llega su conocimiento del territorio que describe que podríamos decir que es el primero en reparar sobre nuestras tres regiones longitudinales, incluidos algunos detalles ecológicos y poblacionales que cada vez nos son más conocidos.

Con semejante perspicacia, no se le escapa que los incas dividieron el territorio que dominaron en cuatro provincias, que seguían la orientación de los puntos cardinales y cuyos caminos de acceso coincidían en llamarse Chinchaysuyo, Antesuyo, Collasuyo y Condesuyo. Sin embargo, llama la atención que ni en *Crónica del Perú* y ni en *El señorío de los incas* omitiera el término de Tahuantinsuyo para referirse al conjunto de estas cuatro provincias.

Igual podemos decir de Polo de Ondegardo, quien, si bien considera que era notorio que el reino de los incas para efectos administrativos, «estaba dividido por partes, que cada una era de diez mil indios, que llaman uno, y de cada uno de éstos había un gobernador sobre los caciques y mandones [...] allende de otra división más general, que llamaron éstos Tahuantinsuyo, que quiere decir cuatro partes en que todo el reino estaba dividido, que llamaron Collasuyo, Chinchaysuyo, Andesuyo, Condesuyo, la cual división empieza desde el Cuzco, del cual salen cuatro caminos, cada uno para una parte de éstas, como parece en la carta de las huacas[1], y con esta orden y división era fácil tener cuenta con todo» (Polo de Ondegardo, 1990: 121).

Ambas descripciones y algunas más confirman que el conjunto del ámbito dominado por los incas estuvo efectivamente dividido en cuatro partes, que en quechua podía ser expresado como Tahuantinsuyo. Ello destaca su naturaleza unitaria. Pero ¿pudieron llevarlos estas consideraciones administrativas que tenían como base un sistema clasificatorio que ordenaba al cosmos y, en general, al conjunto de su sistema social, conferirle a este término la condición de membrete para designar a su reino?

Aunque evidencias contundentes sobre haber tenido el imperio de los incas una denominación autóctona no es fácil de probar, no hay duda de que Tahuantinsuyo, por aglutinar las cuatro divisiones con que dividieron su territorio y tener en la cabeza de cada una a un líder de la más alta jerarquía, pudo cumplir este propósito. ¿Pero cuándo? No ajeno a esta interrogante el Inca Garcilaso de la Vega sostiene:

1 Sin duda, se trata de una referencia al sistema de los *ceques* del Cuzco, que veremos luego, de la cual hizo una descripción que desafortunadamente se ha perdido, pero que fue reproducida años más tarde por el padre Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* (1893 [1653]).

was an «empire» (Cieza de León, 1554: 230). His extensive knowledge about the demarcation and configuration of this territory is revealed, when he claims that they ruled «more than one thousand two hundred leagues: but what is understood by Peru, which is from Quito to Villa de Plata, from one end to the other. And so that it is better understood, I say that this land of Peru is three mountain ranges» (Ibid, 93-4). From the precision with which he writes we could say that he was the first to recognize Peru's three longitudinal regions. The accuracy of his references to ecological and social differences among these regions are just now becoming clear. Due to his observant eye, he also noticed that the Incas further divided their territory into four provinces, whose orientation followed the four cardinal directions. The access roads to each province were called *Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu*, and *Condesuyu*. Notwithstanding, the term *Tahuantinsuyu* does not appear in either *Chronicle of Peru* or *The Second Part of the Chronicle of Peru*[4] his second publication, in reference to the unification of these four provinces.

Polo de Ondegardo, likewise, considers that for administration purposes it was common knowledge that the kingdom of the Incas: «was divided into parts, each of which was comprised of ten thousand Indians, which they called one, and each one of these had its own governor above the caciques and leaders [...] beyond the other more general division, which they called these *Tahuantinsuyu*, by which they mean to say four parts in which all of the kingdom was divided; the parts were called *Collasuyu*, *Chinchaysuyu, Andesuyu, Condesuyu*; their division begins in Cuzco and from there begin four roads, each of which leads to one of the parts, as appears in the letter of the *huacas*[5], and with this order and division it was easy to provide an account of everything» (Polo de Ondegardo, 1990: 121).

Both of these descriptions, along with others, further confirm that the conglomerate of territories, which were dominated by the Incas, was effectively divided into four parts. In Quechua this could have been expressed by the term *Tahuantinsuyu*. Its use would have highlighted its unitary nature. But do these administrative observations, – which I argue were based on a classificatory system that ordered the cosmos and, in general, the whole society, – lead to the designation of this term as the name of their kingdom?

4 In Spanish this second part of the chronicle is published as, *El señorío de los Incas*.

5 Without a doubt, this pertains to a reference to the system of *ceque* lines from Cuzco, which we will return to shortly. The description made has unfortunately been lost but a version was reproduced years later by friar Bernabé Cobo in his *Historia del Nuevo Mundo* (1893 [1653]).

PARTE PRIMERA
De la chronica del Peru. Que tracta la demarcacion de sus prouincias: la descripcion dellas. Las fundaciones de las nueuas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas. Fecha por Pedro de Cieça de Leon vezino de Seuilla.
1553.
Con preuilegio Real.

■ Portada de *Crónica del Perú*, de Pedro Cieza de León. / Frontispiece of Crónica del Perú. Pedro Cieza de León. University of Pennsylvania, Library.

«mas defpues que los Incas fojuzgaron todo aquel Reyno á fu Imperio, le fueron llamando conforme al orden de las Conquiftas, y al fugetarfe, y rendirfe los vafallos; y al cabo fe llamaron Tahuantin fuyu; efto es, las quatro partes del Reyno, ó Yncap Runam, que es Vafallos del Inca» (Inca Garcilaso de la Vega 1723, libro I, capítulo VI: 8).

Es más, respalda su punto de vista con un mito que se remite al tiempo que siguió al diluvio, en que se habla de un hombre aparecido en Tiahuanaco:

«que repartió el Mundo en quatro partes, y las dio á quatro hombres, que llamó Reyes; el primero fe llamó Manco Cápac, y el ſégundo Colla, y el tercero Tocay, y el quarto Pinahua. Dicen que á Manco Cápac, dio la parte Septentrional, y al Colla la parte Meridional (de cuyo nombre fe llamó defpues, Colla, aquella Gran Provincia) al tercero, llamado Tocay, dio la parte del Levante, y al quarto,que liaman Pinahua,la del Poniente;y que les mando fuefe cada vno á fu diftrito, y conquiftafe, y governafe la gente que hállase» (ibídem: 21).

Como corolario de este relato, apunta:

«Dicen, que defte Repartimiento del Mundo nafció defpues el que hicieron los Incas de fu Reyno, llamado Tahuantin fuyu» (ibídem: 21).

Este mito tiene el mérito de confirmar que el Tahuantinsuyo, con su respectiva organización, fue una estructura de honda raigambre andina asociada con uno de los mitos sobre el origen de los incas. Sin embargo, no garantiza que el término pudo haber sido utilizado como membrete autóctono para dar cuenta de la unidad de todas las etnias que lo componían.

En verdad, el término 'Tahuantinsuyo' reunió todas las condiciones para haber sido considerado como un nombre para su imperio, pero carecemos de una evidencia sólida que se hubiera dado tal uso, pues bien pudiera haber sido el caso que las preocupaciones nominativas de los europeos hubiesen influido en buscar un equivalente autóctono para encontrar un nombre equivalente a Perú o a Nueva Castilla, con que bautizaron al reino que forjaron los incas.

Por lo menos, como hemos visto en Cieza de León y Polo de Ondegardo, si bien no se les escapa la existencia de la mencionada división cuaternaria, no figura evidencia precisa que entre los andinos al reino de los incas se le hubiese llamado Tahuantinsuyo. Incluso, entre otros más tempranos, es ignorada por completo. Este es el caso *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560), de fray Domingo de Santo Tomás, que lo deja totalmente de lado, mientras que el anónimo de 1586, dirigido por el padre Blas Valera, aunque no llega a coincidir con el Inca Garcilaso, lo menciona explícitamente en los siguientes términos: «Tahuantin suyu las quatro parte en que se divide todo el Peru, que son Antisuyu, Collasuyu, Contisuyu, Chinchaysuyu» (Anónimo, 1586). El vocabulario de González Holguín, que data de 1608, repite lo mismo en términos idénticos (González Holguín, 1608). Lo interesante en ambos casos es que Tahuantinsuyo aparezca identificado como Perú y que se den los nombres de los cuatro suyos como las partes en que se divide.

A tal grado había llegado la identificación de Tahuantinsuyo con el territorio asociado al nombre de Perú que Guamán Poma señala:

«Se dize Tauantin Suyo desde el cabo de la montaña de Chile hasta el cabo y montaña de Nobo Reyno, desde la Mar de Sur hasta la Mar del Norte; toda la cierra, toda la montaña, toda la cordellera y llanos, arenal de mar, gran señor de su rreyno sugetaua y rreynaua el *Ynga* y su

Although there is strong evidence that the Incas had its own autochthonous denomination, it is not easy to prove demonstratively. There is no doubt that the term *Tahuantinsuyu*, which encompassed the unification of the four divided parts of the territory, each with its own hierarchical leader, could have accomplished this goal. But when did this term come into fruition? In response to this question, Inca Garcilaso de la Vega maintains:

Before the Inca rule each province had its own name, such as Charca, Colla, Cuzco, Rímac, Quitu, and many others, without regard for or reference to the other regions; but after the Incas had subjugated them all to their empire, they gave them names according to the order of their conquest and as they submitted and acknowledged vassalage; and finally they were called *Tahuantinsuyu*, or «the four parts of the kingdom,» of Incap Runam, «vassals of the Inca» (Inca Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989, Bk. I, Ch. VI: 20).

Moreover, he further reinforces this point through the inclusion of an ancient myth that describes the arrival of a man in Tiahuanaco after the great flood:

He was so powerful that he divided the world into four parts and gave them to four men he called kings. The first was called Manco Cápac, the second Colla, the third Tocay, and the fourth Pinahua. They say that he gave the northern part to Manco Cápac, the southern to Colla (whence the extensive province was afterward called Colla), the eastern to the third, Tocay, and the western to the fourth, called Pinahua. He ordered that each go to his district and conquer and govern the people he found there. (Ibid: 47).

As a conclusion to this story, he remarks: «they say that from this division of the world was the origin of that which the Incas made of their kingdom called *Tahuatinsuyu*" (Ibid: 47).

This myth confirms that *Tahuantinsuyu*, with its respective quadripartite organization, was such a deeply rooted Andean conceptual framework that it was incorporated into one of the origin myths of the Incas. Nevertheless, this alone does not guarantee that the term could have been utilized as an autochthonous term, which encompassed the unity of all ethnic groups under their control. Indeed, the term *Tahuantinsuyu* includes all of the conditions to have been considered a name for their empire, but we still lack any solid evidence indicating that it had been used in this manner. It could equally have been the case that the Europeans' obsession with naming influenced their search for an equivalent autochthonous name to Peru or New Spain, with which they could call the kingdom founded by the Incas.

Additionally, as we have seen with Cieza de León and Polo de Ondegardo, although the existence of the aforementioned quadripartite division did not escape the chroniclers' attention, there is no precise evidence among Andeans that the Incas had called their kingdom *Tahuantinusyu*. Even among the earliest chroniclers, the term is completely ignored. For instance, in friar Domingo de Santo Tomás's dictionary, *Lexicón o vocalubario de la lengua general del Perú* (1560), the word is overlooked. Meanwhile, in an anonymous dictionary of 1586 directed by friar Blas Valera, the term is included, but the definition does not coincide with the one offered by Inca Garcilaso de la Vega. As such, this dictionary explicitly defines the term as, «Tahuantin suyu, the four parts in which all of Peru is divided, which are *Antisuyu*, *Collasuyu*, *Contisuyu*, *Chinchasuyu*» (Anonymous, 1586). In the González Holguín's dictionary, which dates to 1608, he repeats the exact same definition (González Holguín, 1608). In both cases, it is interesting that the term *Tahuantinsuyu* appears identified as Peru and that the authors provide the individual names of the four *suyus*, as the parts into which it is divided.

segunda *capac ēpo Guaman Chaua*, Yaro Bilca, Allauca Guanoco» (Guamán Poma de Ayala, 2002: 341 [343]).

Es más, tanto caló en el cronista indígena esta identidad que cuando dibuja su mapamundi de las Indias, a base de una reelaboración de la cartografía de la época, las divisiones que grafica de su territorio las hace trazando dos diagonales, las que configuran a los cuatro suyos. El punto de intersección coincide con el Cuzco, que fue considerado por los incas como el ombligo del mundo (ver **figura 1**) (ibídem: 983 [1001]).

From the seventeenth century onward, then, the identification of *Tahuantinsuyu* had reached such a degree of association with the territory called Peru, that Felipe Guamán Poma writes:

Tahuantinsuyo includes from the end of the mountains of Chile to the end of the mountains of the New Kingdom of Granada, from the South Sea to the North Sea, including all the land east of the Andes, the whole chain of these mountains. The flat lands and the sandy seacoast. The great lord Inca controlled it all along with his second person, cápac apo, Guaman Chaua Yarovilca Huanuco (Guamán Poma de Ayala, trans. Hamilton, 2009: 272).

As such, this association had become so deeply assimilated by the indigenous chronicler, that despite conforming to many traditional European cartographic conventions, his *Mapamundi de las Indias* included two intersecting diagonal lines that both visually and spatially divided the drawn territory into the four *suyus*. These two orthogonal lines intersect at the city of Cuzco, which, not coincidentally, according to the Incas was considered the center of the world, (see **Figure 1**).

■ **Figura / Figure 1.** Mapamundi del reino de las Indias. / The Mapamundi of the Kingdom of the Indies (Ibid, 983 [1001]). Guamán Poma de Ayala.

Pero el extremo mayor lo alcanza con gran creatividad un dibujo a color incluido originalmente en el manuscrito Galvin de 1590, ilustración que fue transferida posteriormente al Getty, en que le adjudica al Perú un escudo, que lo denomina «Las armas del reyno del Piru». En su interior cada campo que encierra está representado por los motivos que en su *Primer nueva corónica y buen gobierno* aluden a cada uno de los cuatro suyos, empezando en la parte superior con el Chinchaysuyo y Antisuyo, siguiendo luego en la inferior con los del Collasuyo y Contisuyo (ver **figura 2**) (Murua, 1615: folio 307r).

De lo descrito no da la impresión que los incas hubiesen dado el nombre de Tahuantinsuyo para denominar el reino que formaron, pero no quiere decir que tanto la configuración cuaternaria como los nombres de las partes que lo integraron hubiese sido autóctona. En consecuencia, 'Tahuantinsuyo' debió aludir al conjunto de estas cuatro partes que formaron el territorio que dominaron, al cual, a su vez, le asociaron un número de caminos equivalentes.

Aunque la división cuaternaria fue un esquema clasificatorio multifacético asociado al principio dualista que estuvo en la base del ordenamiento del cosmos y de la sociedad, en el caso que nos concierne, aunque a un nivel debajo del inca y de los jerarcas de las dos mitades en que se dividió el Cuzco, el rango de los que asumieron su liderazgo fue estar en la cúspide del sistema político y administrativo del conjunto imperial. De ello da clara cuenta Guamán Poma de Ayala, que es quien con mayor precisión detalla la jerarquía política y administrativa de los incas, como veremos al tratar este tema.

The explicit reference to this division was likewise expressed in a color drawing, titled «the Coat of Arms of the Kingdom of Peru,» originally included in the Galvin Manuscript of 1590, which later was acquired by the Getty Museum. In the drawn shield, each of the four parts represents one of the four *suyus*, as described by Guamán Poma in his *The First New Chronicle and Good Government* (1615). Accordingly, the two upper portions contain references to *Chincaysuyu* and *Antisuyu*, whereas the two lower sections refer respectively to *Collasuyu* and *Contisuyu* (see **Figure 2**). These visual descriptions evince that the Incas did not give the term *Tahuantinsuyu* to name the Kingdom they had built; however, the quadripartite configuration of the territory and the names associated with each region do appear to have been autochthonous. As a consequence, *Tahuantinsuyu* must have alluded to this conglomerate of four parts, which together constructed the territory that they ruled, and which, in turn, they associated with the equivalent number of roads in their territory.

The quadripartite division was a multifaceted classification system, associated by its conception of dualism formed the basis of the ordering of both society and the cosmos, as we have seen. However, it was also associated with the administration of Incan government. Therefore, under the Inca's rule, Cuzco was divided into two halves, each of which obtained a leader, who achieved the apex of political and administrative government in the empire. This dualistic division is clearly demonstrated by Guamán Poma de Ayala, who provides the most information pertaining to the political and administrative hierarchy of the Incas, to which we will now turn our attention.

Las armas del Reyno del Piru
chinchaisuyo
andesuyo
collasuyo
contisuyo
estas quatro armas fueron las armas delos quatro reys
antigos delos quatro partes destos reynos del piru
el primero gran señor sobre los tres fue apo quanmi yauna
yavabilca allauca guanoco del pueblo de guanoco el viejo
las armas de collasuyo
la quarta las armas de- condesuyo

■ **Figura / Figure 2.** Armas del reino del «Piru». / The Coat of Arms of the Kingdom of Peru (Murua, 1615: folio 307r).

2. El estudio de la sociedad inca: la etnohistoria

a. Las fuentes documentales

He iniciado este libro con la creencia generalizada de que Tahuantinsuyo fue el nombre dado por los andinos al imperio que desarrollaron los incas sin que se pensase que sus perspectivas nominativas fuesen diferentes a las de los europeos, aunque se doblegaran a ellas con el correr del tiempo.

También podía haberlo hecho en relación con la arraigada concepción de la condición histórica de cada uno de los incas que figuran en las clásicas dinastías de diez, once o doce de estos monarcas; o con la vieja concepción de que la agrupación social social conocida como aillu, que se dice fue la célula básica de aquel imperio, fue de naturaleza unilineal; o con que el modelo organizativo de aquella sociedad fue de corte «socialista», «esclavista» o «totalitario».

Y así podría haberme extendido a infinidad de generalizaciones atribuidas a la sociedad inca, como veremos, que estuvieron guiadas por preconcepciones etnocéntricas y anacrónicas de investigadores incapaces de trascender sus propias premisas culturales y de reconocer que no todas las sociedades son iguales.

Hoy, felizmente, gracias al estudio comparado de las sociedades promovido por diversas disciplinas, entre las que destacan la etnología, la historia, la lingüística y la arqueología, se trata de superar estas orientaciones, aunque se tenga que reconocer que aún queda un largo camino por recorrer.

Al uso combinado de estas disciplinas para penetrar al conocimiento de la sociedad inca se le conoce como «etnohistoria». Su propulsor en el Perú fue el célebre estudioso Luis E. Valcárcel, que publicó un

2. The Study of Inca Society: Ethnohistory

a. Written Sources

I began this book, exploring whether the name *Tahuantinsuyu* was given by Andeans to the empire developed by the Incas. This term, however, does not consider that the Andean nominative practices might have been initially different from their European counterparts, only to have been transformed through sustained contact and subjugation. This could also have been the case with the notion of rulership by the Inca. The classic dynastic conception of the ten, eleven, or twelve Inca monarchs, for instance, conformed to the ingrained European notion of historical succession. Conversely, it could have also adhered to an ancient conception of rulership predicated on the social practice, called *ayllu*, which is said to be the basic social organizational model for the empire. At the same time, however, the organizational model could have been established as a «socialist» «slave» or «totalitarian» state.

I could provide countless other generalizations regarding the formation of Incan society, that have been found based on ethnocentric and anachronistic preconceptions held by researchers, incapable of transcending their own cultural premises to recognize that not all societies are identical. Due to the comparative study of societies in diverse disciplines, such as ethnology, history, linguistics and archaeology, today thankfully much progress is being made to overcome these prejudicial approaches. However, it remains to be said that we still have a long way to go.

The combined use of these aforementioned disciplines to ascertain the knowledge of Incan society is known as «ethnohistory.» Peruvian Historian and Anthropologist, Luis E. Valcárcel, propelled its practice in Peru, with the

■ Portada de *Historia general del Piru* (1615). / Frontispiece of *Historia general del Piru*. Martín de Murua. 1615. J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

■ Armas del reino del Piru. / Coat of Arms of the Kingdom of Peru. Guamán Poma de Ayala.

libro, basado en las clases que dictaba, titulado *Etnohistoria del Perú antiguo: historia del Perú (incas)* (1959).

El deseo de valerse de esta perspectiva pluridisciplinar se deriva de la necesidad de comprender a una sociedad que se desarrolló bajo cauces bastante diferentes de la cultura de los europeos que desde el siglo XVI la dominaron y describieron con diversos géneros de textos, empezando por las crónicas, los documentos administrativos (como las relaciones geográficas y las visitas), los textos eclesiásticos asociados con la evangelización como las relaciones de extirpación de idolatrías, los catecismos, las gramáticas y los vocabularios, además de distintos documentos escritos por indígenas, como *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), de Felipe Guamán Poma de Ayala.

Como se sabe, otra razón de mucho peso para valernos de este esfuerzo mancomunado de disciplinas es que, a diferencia de Mesoamérica, hasta la fecha desconocemos que los andinos hubiesen dejado textos escritos, aunque sí instrumentos como los quipus, destinados a registros de la contabilidad y, quizá, a medida que avancen las investigaciones, a informaciones de naturaleza ideográfica.

Debido a esta circunstancia, las fuentes escritas, que son las que con más detalle nos acercan al entramado de la sociedad inca, tienen la desventaja de ser de segunda mano. Es decir, de pasar por el filtro de los europeos, que tendían a tergiversar o malinterpretar lo que los informantes les trasmitían o lo que observaban. Esto no quiere decir que muchas veces se les deslizaban detalles trascendentales que con un adecuado encadenamiento enmarcado en premisas antropológicas permitían dar sentido a lo que, de manera aislada, solo reproducía el punto de vista europeo.

Aunque todavía no tenemos evidencias definitivas de que los incas se hubieran valido de instrumentos para dejarnos relatos ideográficos, algo de esta carencia se ve compensada con los códices ilustrados que nos dejaron Guamán Poma de Ayala y fray Martín de Murua, y también con la variedad de documentos representados en las crónicas y por otros que ya he mencionado. De especial relieve es un texto recogido por el extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, que tiene el gran mérito de describir en quechua los mitos y rituales de los pobladores de la provincia de Huarochirí, perteneciente a lo que hoy es el departamento de Lima.

Es cierto que estos documentos son tardíos, pero tienen la ventaja de contar con autores que, desde tiempo atrás, se centraban en los incas y, en general, en la cultura andina de manera detallada. Por lo tanto, aunque ofrecían reflexiones cargadas de prejuicios ideológicos y etnocéntricos, eran portadores de datos neutrales susceptibles de dar sentido a otros de índole semejante bajo la mirada de investigadores modernos premunidos de perspectivas funcionalistas o estructurales.

El interés por conocer la sociedad inca recién se inicia con el paulatino proceso de instauración del régimen virreinal, a medida que los ánimos que generaron las guerras civiles entre españoles se fueron calmando. Las crónicas más tempranas solo se interesan en los incas para conocer sus cualidades bélicas o, indirectamente, para detallar aspectos anecdóticos que resultan muy importantes para conocer el tipo de trato que recibía el monarca por sus vasallos. Sin embargo, hay excepciones, como la visita de Cristóbal de Barrientos a las siete guarangas de Cajamarca de 1540, por orden de Francisco Pizarro, que recuerdan a las que más tarde harán Iñigo Ortiz de Zúñiga, Garci Diez de San Miguel y otros más para «que se sepa lo que los caciques tributaban a los señores e ingas pasados, para que conforme a ello se les tasen los

publication of his book *Etnohistoria del Perú antiguo: historia del Perú (Incas)* (1959), which was based upon his university lectures, given at the National University San Antonio de Abad. The desire to employ this multidisciplinary approach derives from the necessity to comprehend a society that developed under the auspices of a culture incredibly different from those of Europe, which had come to control both the territory and its description after their arrival in the sixteenth century. These descriptions cover a diverse range of texts, from chronicles, administrative documents (such as *relaciónes geográficas* and official visitas), ecclesiastical texts, associated with the evangelization, including accounts of the extirpation of idols, catechisms, grammars, and vocabularies,[6] to distinct documents written by indigenous peoples, such as Felipe Guamán Poma de Ayala's *The First New Chronicle and Good Government* (1615).

Another reason for the decision to combine these disciplines, is that to the contrary of Mesoamerica, as is well known to many, there are no written texts by Andeans, prior to the arrival of the Spaniards. They did practice recording of information, such as on the *quipus*, which we know registered accounts, and perhaps, as investigations improve will also shed light on their ideographic nature of registering information. Therefore, the written accounts, even those that contain the most details regarding the Incas, are secondhand. That is, the information passed through a European filter before being written down, and therefore, these authors tended to misinterpret or misrepresent what their informants conveyed to them or what they observed. This is not to say that transcendental details were slipped into their works undetected. Through a proper sequencing of the information based on anthropological premises, it has been possible to make sense of what, in isolation, solely reproduce a European viewpoint.

Despite not having definitive evidence about what the Incas valued as instruments for recording their ideographical stories, late sixteenth century illustrated chronicles, by Guamán Poma de Ayala and friar Martín de Murua, and, the variety of documents previously mentioned in the chronicles, enable us to overcome this loss. Of particular importance, is a text collected by the extirpator of idolatry, friar Francisco de Ávila. His book recounts in Quechua the myths and rituals of the inhabitants of the province of Huarochirí, which pertains today to the department of Lima, providing a great value to Incan studies.[7]

While it is true that these documents were produced rather late, they have the advantage of having authors who, for a long time, focused in depth on both the Incas and more generally on Andean culture. Therefore, although they offered reflections latent with ideological and ethnocentric prejudices, they were the bearers of neutral data. This data has been subsequently used by functionalist and structuralist modern scholars to make sense of the Incas.

The interest to understand the Incas began gradually during the establishment of the Viceregal regime, particularly in the aftermath of the Spanish civil wars. The earliest chronicles, therefore, were solely interested in the Incas' warlike qualities, or in anecdotal details that would provide the King with an image of his new vassals. There are, however, a few exceptions to this model of inquiry. For instance, in the descriptions of the *visita* to the seven districts of Cajamarca in 1540 ordered by Francisco Pizarro, Cristóbal de Barrientes comments, «Let it be known that the *caciques* gave tribute to the past lords and Incas, so that in accordance to that, they be taxed the tributes for the things that they have raised, owned,

6 For examples, see *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900,* ed. Joanne Pillsbury, vol. 1, (Norman: University of Oklahoma Press, 2008).

7 This book has been translated into English. See, *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion,* trans. Frank Solomon and George Urioste, (Austin: University of Texas Press, 1991).

tributos de las cosas que ellos crían e tienen e nacen en sus tierras e comarcas, sabréis de los dichos caciques lo que antiguamente solían pagar de tributo a sus amos» (Espinoza Soriano, 1967: 30).

Otra muestra temprana de este interés por conocer a los incas es promovida por el gobernador Cristóbal de Vaca de Castro en 1542, quien, a semejanza de los que hará años más tarde el virrey Francisco de Toledo, recogerá informes, particularmente de *quipucamayoc*, sobre las etapas previas a la aparición de los incas, seguido con su emergencia y desarrollo [«Declaración de los *quipucamayoc* a Vaca de Castro», 1920; «Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas», en: Urteaga, Horacio (editor), *Informaciones sobre el Antiguo Perú*, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, tomo III, segunda serie, Lima: 3-53].

Como he señalado en otra oportunidad (Ossio, 2004), esta labor de investigación del mundo inca, de sus instituciones, del sistema tributario, etcétera, fue continuada por el pacificador La Gasca, quien acabó las guerras civiles. La primera «visita general» que mandó hacer para fijar la tasa que los indígenas debían pagar, y para tener un marco apropiado para deslindar los derechos, tanto de españoles como de indígenas, fue un medio importante para familiarizarse con el pasado inca.

El conocimiento del pasado inca no solo serviría para que el monarca español descargara su conciencia frente a los argumentos lascasistas, sino también como fuente vital para adecuar el régimen virreinal a esta nueva realidad. De ahí que virreyes, como Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete (1556-1560); Francisco de Toledo, quien implantó las «reducciones indígenas» (1569-1581); y Martín Enríquez (1581-1583), pusiesen tanto énfasis en el conocimiento del pasado inca. Por ello, enviaron a hacer «visitas» a diversos repartimientos y levaron gran número de «informaciones».

Este interés pragmático en el pasado inca permeó la historiografía indigenista que comenzaba a desarrollarse. Esto se evidencia claramente en que la visita de La Gasca inspiró la segunda parte de la crónica de Pedro Cieza de León (*El señorío de los incas*); que las informaciones levantadas por iniciativa de Vaca de Castro, luego seguidas por el marqués de Cañete, inspiraron *Suma y narración de los incas*, de Juan Diez de Betanzos; y, por último, que las informaciones del virrey Toledo originaron *Historia índica*, de Pedro Sarmiento de Gamboa, y *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, de Cristóbal de Molina (Porras Barrenechea, 1962: 39-40; Esteve Barba, 1968: XII).

El mayor interés de la Corona española hacia el pasado inca, y lo que inspiró todas estas informaciones y las crónicas subsiguientes, fue usar a la administración inca como un punto de referencia para evaluar los propósitos y actividades de su propio régimen virreinal, a la luz de los principios que sustentaban el debate sobre la legitimación de la Conquista. Si tomamos nota de las diferentes «instrucciones» dadas a los funcionarios que realizaron estas indagaciones, podemos ver que el énfasis estaba puesto en averiguar la legitimidad del gobierno inca, las fluctuaciones poblacionales de un periodo a otro y, muy especialmente, la opinión de los indígenas acerca de qué régimen era más extorsionador. Como el tema del tributo estaba funcionalmente ligado al de muchas otras instituciones, al indagar sobre este, los españoles obtuvieron una gran información sobre otras instituciones prehispánicas. Así, el pasado indígena actuaría para los españoles como un gran espejo para juzgar y justificar sus acciones.

Este compromiso estrecho del pasado inca con el quehacer de la administración virreinal significó que la historia inca fue susceptible de ser

and that have been born on their lands and regions, you ought to know that these said *caciques* in the past often paid tribute to their masters» (Espinoza Soriano, 1967: 30). These statements are echoed by Iñig Ortiz de Zúñiga, Garci Diez de San Miguel, and many others.

Another early example of this interest in understanding the Incas was promoted by the governor Cristóbal de Vaca de Castro in 1542. Vaca de Castro collected reports, particularly from the *quipucamayoq*, the readers and keepers of the Incan *quipu*, which recorded the time prior to and the emergence and development of the Incas [«Declaración de los *quipucamayoc* a Vaca de Castro», 1920; «Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas», in: Urteaga, Horacio (editor), *Informaciones sobre el Antiguo Perú, Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, vol. III, second edition, Lima: 3-53]. Previously, I have argued that the emphasis for examining the Incas – its institutions, tributary system, etc. - was carried out by the efforts of Pedro de la Gasca, who ended the Spanish civil wars (Ossio, 2014). He mandated the first systematic «general visit,»[8] to provide a means of familiarization with the Incan past. La Gasca carried out this *visita* in order to determine the tax that the indigenous peoples had to pay, and to establish the appropriate framework for defining the rights, of both Spaniards and the indigenous peoples. Later, Viceroy of Peru, Francisco Toledo, would do something similar, by traveling to all of the communities under his control in order to collect information to better govern the territory.

Therefore, the knowledge of the Incas not only served to relieve the Spanish Monarch's conscience in light of Las Casas's arguments, but also as a vital means to adapt his Viceregal Regime to this new territory. Accordingly, viceroys, such as Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete (1556-1560); Francisco Toledo, who implanted the indigenous reductions (1569-1581); and Martín Enríquez (1581-1583), all placed great importance on learning about the Incas. Therefore, they sent out trusted men to perform *visitas* and ask a series of questions to the peoples of diverse indigenous labor groups (repartimientos). In turn, they recorded their findings in documents called «informaciones (informations),» which were subsequently delivered to the King in Spain.

This pragmatic interest in the Incas also permeated the chroniclers' descriptions of the Incas. For instance, La Gasca's *visita* clearly inspired the *The Second Part of the Chronicle of Peru* by Pedro Cieza de León. Viceroy Marques de Cañete's own conclusions upon his *visitas* further influenced Juan Diez de Betanzos's *Narrative of the Incas*. Additionally, the *general visitas* conducted by Viceroy Toledo led to the publication of both *History of the Incas* by Pedro Sarmiento de Gamboa and *Account of the Fables and Rites of the Incas* by Cristóbal de Molina El Cuzqueño (Porras Barrenechea, 1962: 39-40; Esteve Barba, 1968: XII).

Subsequent royal interest in the Incas spurred further reports and chronicles so that the Spanish could use the Incan administration as a reference point for evaluating the proposals and activities of their own Viceregal regime. These reports also sustained the debate surrounding the legitimacy of the conquest. Therefore, if we note the different royal «instructions» given to the functionaries, who realized these inquiries, it clearly becomes evident that ascertaining the legitimacy of the Incan government, the fluctuations of population size from one period to another, and, most importantly, the opinion of the indigenous peoples regarding which of the two regimes was more extortionist, were of utmost concern. Given that the topic of tribute was functionally tied to many other institutions, in their inquiries the Spaniards

8 For more information on the practice of *visitas*, see David Noble, «Visitas, Censuses, and Other Sources of Population Information,» in *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530-1900,* ed. Joanne Pillsbury, vol. 1, (Norman: University of Oklahoma Press, 2008): 129-143.

manipulada para acomodarse a los propósitos de los administradores. Así, los incas fueron descritos como muy benévolos, bondadosos con sus vasallos y constructores de monumentos magníficos, pero también muy frecuentemente como tiranos, entregados al vicio o grandes opresores, de lo cual eran testigos mudos sus monumentos. Fueron sacerdotes, seguidores del padre Las Casas, y muy en especial el Inca Garcilaso de la Vega quienes principalmente sostuvieron lo primero, mientras que, por otro lado, fueron principalmente administradores coloniales y, muy especialmente, los seguidores del virrey Toledo quienes sostuvieron lo segundo.

Sin embargo, este interés por el pasado indígena, además de cumplir con el deber moral de salvaguardar la conciencia del rey de España, tuvo también una función práctica, que tomó en consideración estos aspectos morales, pero que se distinguió de ellos. Este aspecto práctico surgió de la necesidad de administrar y aprovechar la energía humana de un mundo completamente distinto cuya estructura social se hundía profundamente en el pasado prehispánico. Sin información sobre el pasado, ¿cómo hubieran podido reclutar la fuerza de trabajo indispensable para el mantenimiento del sistema colonial?, ¿cómo podían esperar entender e intervenir en los asuntos domésticos de los indígenas?, ¿de qué otra manera hubieran podido deslindar los derechos de los indígenas sobre algunas parcelas de tierra o sobre algún título o sobre la jurisdicción de los líderes nativos?, ¿cómo habrían podido los líderes nativos, intermediarios indígenas entre los dos mundos, mantener su autoridad?

El gran número de litigios que llegaron a las audiencias y al Consejo de Indias constituye un testimonio de las oportunidades que le fueron abiertas al nuevo régimen para intervenir en sus asuntos. Y las diferentes «instrucciones» dadas a los administradores virreinales para indagar sobre las reglas de sucesión, o de herencia, o sobre los derechos para ostentar un cargo, o una parcela de tierra, o para frenar el vertiginoso despoblamiento que se venía produciendo, revelan nuevamente este lado práctico de su preocupación por el pasado indígena[2].

Pero hubo, por supuesto, otro aspecto de su interés en el pasado indígena que surgió de su misión evangelizadora, la cual fue su justificación principal para ocupar el territorio peruano. Según los clérigos españoles, los indígenas debían ser sacados de su estado de ignorancia, ser liberados de las garras del demonio que se ocultaba tras sus ídolos, ceremonias y otras prácticas. Para esto, la única cura radical que los españoles concibieron fue reemplazar tales prácticas del demonio con el cristianismo. Para este cometido, se dio gran importancia al conocimiento de las antiguas creencias indígenas y se

2 Esta actitud puede verse muy claramente en la *Recopilación de leyes de los reinos de Indias*, en que se dan las leyes siguientes: «Ley Primera. Don Felipe II y la princesa gobernadora en Valladolid a 26 de febrero de 1557.
Que las Audiencias oigan en justicia a los indios sobre los cacicazgos. Algunos naturales de las Indias eran en tiempo de su infidelidad caciques y señores del pueblo, y porque después de su conversión a nuestra Santa Fe Católica, es justo que conserven sus derechos, y el haber venido a nuestra obediencia no los haga de peor condición: Mandamos a nuestras reales audiencias, que si estos caciques, o principales descendientes de los primeros se pretendieran suceder en aquel género de señorío, o cacicazgos, y sobre esto pidieren justicia, se hagan, llamados y oídas las partes a quien tocare con toda brevedad.
Ley Segunda. El mismo allí a 19 de junio de 1558.
Que las audiencias conozcan privativamente estos derechos, y se informen de oficio. Las audiencias han de conocer privativamente el derecho de los cacicazgos y si los caciques o sus descendientes pretendieren suceder en ellos y en la jurisdicción que antes tenían, y pidieren justicia, procederán conforme a lo ordenado; y asimismo se informarán de oficio sobre lo que en esto pasa, y constándoles que algunos están despojados injustamente de sus cacicazgos y jurisdicción, derechos y rentas que con ellos les eran debidos les harán restituir, citadas las partes, a quien tocare, y harán lo mismo si algunos pueblos estuvieren despojados del derecho que huvieren tenido de elegir caciques» (Rostworowski 1961: 6, nota 2).

received additional information about other pre-Hispanic institutions. Therefore, the indigenous past appeared for the Spanish as a large mirror through which to judge and justify their own actions.

This intimate association between the Incas and the present viceregal administration signified that Incan history was entirely susceptible to manipulation in order to accommodate the needs and purposes of the administrators who wrote it. Therefore, the Incas were described either as being very benevolent, kind to their lords and the builders of magnificent monuments, or as tyrannous, prone to vice and extremely oppressive, of which their aforementioned monuments were mute witnesses. The first impressions were maintained primarily by priests, who were followers of both Bartolomé de las Casas and Inca Garcilaso de la Vega. The second opinion of the Incas was put forth by the colonial administrators, most fervently by the followers of Viceroy Toledo.

This interest in the indigenous past, however, not only arose to safeguard the King's conscience, but also to function practically, both in account of and in difference to these moral claims. This practical aspect fulfilled the desire to administrate and capitalize human energy and labor in a completely foreign world, whose social structure was deeply imbedded in the pre-Hispanic past. Without information about this past, then, how could the Spaniards have recruited the indispensable workforce required to maintain their colonial system? Moreover, without this knowledge how could they have hoped to understand and intervene in domestic affairs? What other means did they have to authenticate the indigenous rights pertaining to plots of lands, titles, or even the jurisdiction of native leaders? How could the native leaders, who fulfilled the role of intercessors between these two worlds, maintain their authority?

The large number of litigants that arrived at the Audiences and the Council of the Indies (Seville, Spain) constitute further testimonial of the opportunities afforded in this new regime for all peoples to intervene in all affairs. The different «instructions,» then, given to the viceregal administrators to investigate Incan laws of succession, inheritance, or the rights to hold a position, or piece of land, including even the examination of the vertiginous depopulation that resulted from European occupation, reveal once more how the preoccupation for the indigenous past resulted in practical measures by the viceregal regime.[9]

Of course, another interest regarding the indigenous past arose with the mission of evangelization, which was the principal justification for the Spanish occupation of the Peruvian territory. According to Spanish clerics, the indigenous peoples needed to be liberated from their state of ignorance and the clutches of the devil, who was believed to have been hiding in their idols, ceremonies, and other practices. For this reason, according to the Spanish, the only way to radically cure them of these devilish practices was to replace each one with a new Christian one.

9 This attitude can be clearly seen in the *Recopilacion de leyes de los reinos de Indias*, which proscribes the following laws:
First Law. Philip II and the governing Princess in Valladolid, on the 26th of February 1557. That the Audiences listen in justice to the Indians about the caciques. Some of the native Indians were caciques and lords of the people during the period of infidelity, and because after their conversion to our Holy Catholic Faith, it is right that they retain their rights, and having come to our obedience does not make them worse off: We command our Royal Audiences that if these caciques, or principal descendants of the former, were to succeed in the genre of lordship or caciques, and upon this seek justice, it is made, and called and heard in all pertaining parts as soon as possible.
Second Law. The same there on 19 of June 1558. That the Audiences privately know these rights and are informed of the office. The Audiences must privately know the rights of the *cacicazgos* and if the caciques, or their descendants who follow them, and in the jurisdiction that they previously held, and request justice, the y will proceed according to that which has been ordained; and likewise they will be informed of the office about what happens therein, and stating that some are unjustly stripped of their *cacicazgos* and juristictio, rights and income, that with them they were owed, they will restore them to them, citing the parts, to whom it applies, and will do the same if some towns were deprived the right that they had had to elect a cacique. (As cited by Rostorowski, 1961: 6, note 2).

encomendó esta tarea al sacerdote. El propósito era proveer al sacerdote con un conocimiento necesario de las creencias indígenas para facilitar la búsqueda y extirpación de las mismas. Este propósito se muestra claramente en *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas*, de Cristóbal de Albornoz (Albornoz, 1967: 739), y en *Relación de las fábulas y ritos de los* incas, de Cristóbal de Molina *El cuzqueño*, que finaliza:

> «En esta tierra hay diferentes naciones y provincias de indios, que cada una de ellas tenía por sí ritos, actos y ceremonias, antes que los Incas los sujetasen; y los Incas quitaron en las dichas provincias algunos de los cultos que tenían y dieron culto de nuevo; y no es menos cosa conveniente saber los cultos y ceremonias que en cada provincia de por sí tenían los Incas, que son los que aquí van escritos, para poderlos disipar y desarraigar de sus idolatrías y desventuras» (Molina, 1943: 84).

Para los españoles que se establecieron en el Perú durante el siglo XVI, el conocimiento del pasado indígena tuvo una doble función: sirvió al interés privado de los conquistadores y sus descendientes (que utilizaron de él para rastrear y validar sus posiciones en el orden jerárquico), y sirvió al interés público de los administradores que estaban tratando de validar los derechos de la comunidad española para mantener sus territorios, buscando un conocimiento suficiente para apoderarse de la energía indígena y administrar su colonia. El pasado en el territorio peruano, para los españoles, tuvo, por lo tanto, una doble dimensión: por un lado, el pasado inmediato de la Conquista y, por otro lado, el pasado remoto que correspondía a la totalidad del pasado indígena.

Therefore, importance was placed on truly knowing ancient indigenous beliefs and practices in order to facilitate their search and extirpation. This aim is clearly demonstrated in both Cristóbal de Albornoz's treatise, *Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas* (Albornoz, 1967: 739), and in Cristóbal de Molina El Cuzqueño's treatise, *Account of the Fables and Rites of the Incas.* Molino concludes his treatise by stating:

> In this land there are different nations and provinces of Indians, each of which has its own rites, acts, and ceremonies, before the Incas subjugated them. The Incas abolished some of the rites that they had in those provinces and they instituted new rites. [Thus,] it is worthwhile knowing the rites described here, so that the idolatries and misfortunes can be extirpated and uprooted from the [Indians]. And thus, by the grace of our Lord, I concluded the inspection I have in my hands of the parishes and valley of the city of Cuzco, by name. (Molina, trans. Bauer et al, 2011: 89-90).

For the Spanish who had arrived in Peru during the sixteenth century, the knowledge of the indigenous past had a doble function. First, it served private interests of conquistadors and their descendants, who used said knowledge to trace and validate their positions in the new hierarchical order. Secondly, it served the public interest of the administrators, who attempted to validate the rights of the Spanish community and maintain control of their territories. Furthermore, they sought sufficient knowledge about their new subjects to aggrandize themselves individually through indigenous labor and the administration of the colony. Therefore, for the Spanish the Peruvian past held a double dimension: on one hand, it was the immediate past to the conquest, and on the other, it was the distant past that corresponded to the totality of the indigenous peoples' existence.

■ Detalle del óleo del encuentro de Atahualpa con el padre dominico Vicente Valverde. Óleo de Diego Quispe Tito. Escuela Cuzqueña. Convento de Santo Domingo, Cuzco. / Detail of the oil painting showing the encounter of Atahualpa with the Dominican friar Vicente Valverde. Diego Quispe Tito. Cuzco School. Convent of Santo Domingo. Cuzco.

b. La historia como objeto de estudio

Ahora bien, ¿cuál fue la aproximación metodológica de los españoles hacia el pasado? A la par de otorgársele un valor ejemplar o pragmático al pasado, también comenzó a considerársele, además, como un objeto de estudio, que significa, como diría el historiador inglés Robin George Collingwood (1965: 55), que la historia era científica y no solo una declaración de lo que el autor pensaba y conocía, como era comúnmente el caso entre los cronistas primitivos españoles (que estaban todavía muy encasillados en la tradición épica). La búsqueda de la verdad objetiva es un componente que ya aparece en los cronistas del Nuevo Mundo como se ve en su énfasis por los testigos oculares como criterio de autenticidad. Cuando estudiaron el pasado indígena, los cronistas confiaron principalmente en el testimonio ocular de los indígenas más ancianos por considerarlos cercanos a los acontecimientos, pero, como sus relatos diferían, a veces, debieron usar otros criterios para dirimirlos. Así, Cieza de León indica:

> «Y estos indios cuentan las cosas de muchas maneras. Yo siempre sigo la mayor opinión y la que dan los más viejos y avisados dellos y que son señores; porque los indios comunes, en todo lo que saben no se ha de tener, porque ellos lo afirmen, por verdad» (Cieza de León, 1967: 239).

Cieza de León tiene tres criterios para determinar la factibilidad de los testimonios indígenas sobre el pasado y, si la duda subsiste, se limita tan solo a presentar las diversas versiones. Su preocupación por la verdad era tanta que prefiere advertir a sus lectores sobre las diferentes fuentes y señalar los criterios que ha seguido para seleccionar la más confiable. La importancia dada a los testigos oculares está muy bien expresada en Cieza de León, cuando al principio de su capítulo XXII anota:

> «En este capítulo quiero escribir lo que toca a los indios que llaman *mitimaes*, pues en el Perú tantas cosas dellos se cuentan y tanto por los Incas fueron honrados y privilegiados y tenidos, después de los orejones, por los más nobles de las provincias; y esto digo porque en la Historia que llaman de Indias está escrito por el autor que estos *mitimaes* eran esclavos de Huaina Cápac. *En estos descuidos caen todos los que escriben por relación y cartapacios, sin ver ni saber la tierra de donde escriben, para poder afirmar la verdad*» (Cieza de León, 1967: 73; las cursivas son mías).

Además, Cieza de León revela en sus críticas algunas perspectivas históricas interesantes inspiradas en un ordenamiento lineal de los acontecimientos. Tras dar algunas versiones diferentes sobre el Diluvio, afirma:

> «En fin, sobre esto [el Diluvio] unos y otros cuentan tantos dichos y fábulas (si lo son), que sería muy gran trabajo escribirlas. Creer que hubo algún diluvio particular en esta longura de tierra como fue en Tesalia y en otras partes no lo dude el lector porque todos en general lo afirman y dicen sobre ello lo que yo escribo y no lo que otros fingen y componen; y no creo yo que estos indios tengan memoria del Diluvio, porque cierto tengo para mí ellos poblaron después de haber pasado y haber habido entre los hombres la división de las lenguas en la Torre de Babel» (Cieza de León, 1967: 34).

Cieza de León no cree que el diluvio mencionado por los indígenas sea el mismo que el

b. History as an Object of Study

Yet, the question still remains, with what methodological framework, if any, did these Spaniards approach the past? Apart from its exemplary or pragmatic value, in the sixteenth century the past itself began to be considered as an object of study. According to the English Historian Robin George Collingwood, history was considered to be scientific, and not solely based upon a declaration of what an author thought or perceived (1965: 55). The first chroniclers, who were very captivated by the epic tradition, had therefore primarily adhered to this definition of historical narration. The search for objective truth, thus, appears in the chroniclers' work on the New World, demonstrated by their emphasis on eyewitness testimony, as a criterion of authentication. Therefore, when the chroniclers studied the indigenous past, they principally relied upon eyewitness testimony by the eldest indigenous peoples, since they were considered to have been the closest to the events described. When their stories inevitably differed, the chroniclers employed other criteria to validate their conclusions about what had occurred in the past. As such, Cieza de León writes:

> And these Indians relate things in many ways. I always follow the majority opinion and that which is given by the oldest and most advised of them and by those who are lords; because they affirm it by truth, because the common Indians, what they know is not to be had (Cieza de León, 1967: 239).

Accordingly, Cieza de León has three criteria, by which to determine the veracity of the indigenous testimony regarding the past. If, however, a doubt remained, then according to his assertation, Cieza de León would simply present the different versions. So great was his preoccupation for the truth that he warned his readers from the outset about the different sources and criteria that he followed in order to arrive at the most reliable version of their past. The importance given to these eyewitnesses is further demonstrated by Cieza de León, when at the beginning of chapter XXII, he states:

> In this chapter I wish to describe that which appertains to those Indians called *mitimaes*, for many things are related concerning them in Peru, and they were honored and privileged by the Incas, being next in rank to the *orjeones* (lords), while in the History which they entitle Of the Indies, it is written by the author, that they were slaves of Huayna Cápac. Into this error all those writers who fall who depend upon the relations of others, *without having such knowledge of the land concerning which they write, as to be able to affirm the truth*. (Cieza de León, trans. Markham, 1964: 67 emphasis by author).

Moreover, Cieza de León's desire to order events chronologically led to a few historically interesting perspectives. For instance, after providing a few different versions regarding the Flood, he affirms:

> In the end, regarding this [the Flood] they have told so many stories and fables (if they are), that it would be a great labor to write them all down. To believe that there was a particular flood in the length of territory, as there was in Thessaly and in other parts, have no doubt, reader, because everyone in general affirms it and says about it what I write and not what others pretend and compose; and I do not believe that these Indians have a memory of the Flood, because I have for certain that they populated this land after it had passed and there had been among the men the division of the languages at the Tower of Babel (Cieza de León, 1967: 34).

Cieza de León did not believe that the flood mentioned by the indigenous peoples was the same as

Diluvio universal porque cree que este último sucedió antes de la llegada de los indígenas a esta tierra, pues, por entonces, los indígenas eran reconocidos como descendientes de las generaciones bíblicas nacidas después del Diluvio. No niega que los indígenas pudiesen haber tenido algún tipo de diluvio, como no se negaba que hubiese sucedido en otras partes del mundo, pero considera improbable que el diluvio referido por los indígenas fuese el Diluvio universal. En este caso vemos dos maneras diferentes de proceder de la crítica: por un lado, reconoce la existencia de algún tipo de diluvio, pues se apoya en la opinión común de los indígenas, y porque el acontecimiento no era peculiar a este mundo, ya que figuraba en la historia de otras naciones. Pero, por otro lado, declara que el Diluvio universal no pudo ser el mismo que el diluvio de los indígenas, pues, cuando ocurrió el primero, los indígenas todavía no habían llegado al Perú.

Al considerar algunos de los relatos indígenas sobre el pasado como fábulas o historias «falsas», los españoles apoyaron su juicio sobre bases tanto seculares como religiosas, como a continuación se evidencia en Sarmiento de Gamboa:

> «Como estas naciones bárbaras de indios carecieron siempre de letras, no tuvieron cómo poder conservar los monumentos y memorias de sus tiempos, edades y mayores vera y ordenadamente. Y como el demonio, que siempre procura el daño del linaje humano, viese a estos desventurados fáciles en el creer y tímidos para obedecer, introdújoles muchas ilusiones, mentiras y fraudes, haciéndoles entender que él los había criado al principio, y que después por sus maldades y pecados los había destruido con diluvio» (Sarmiento de Gamboa, 1960: 206).

the universal Flood in the Bible, because he believed that it occurred prior to the arrival of the indigenous peoples to this land. Therefore, the indigenous peoples were recognized as descendants of the surviving nations, found in the Bible, after the Flood. He does not deny that the indigenous peoples could have had some sort of a flood, as others occurred in other parts of the world, but he considered that it is improbable that the flood to which the indigenous peoples referred was the same as the universal Flood. In this case we see two distinct manners of critically processing the information. On the one hand, he recognized the existence of some type of flood, which he supported by the common opinion of the indigenous peoples and by the fact that this catastrophe was not limited to this region and was incorporated in the histories of other nations. However, on the other hand, he declared that the universal Flood could not have been the same as the indigenous flood, because, when the first occurred the indigenous peoples were yet to arrive in Peru.

To consider that some of these indigenous stories about their past were fables or false histories, the Spanish supported their own judgements about this civilization using both secular and religious grounds, further evidenced by Pedro Sarmiento de Gamboa, who writes:

> Since these barbarous Indian nations always lacked writing, they had no means to preserve the monuments and memories of their times, ages, and ancestors in a truthful and organized manner. And since the devil, who always endeavors to harm the human race, saw that these unfortunates were easily fooled and timid in obedience, he introduced many illusions, lies, and frauds to them. He made them believe that he had created them in the beginning and that he had afterwards destroyed them with the flood (Sarmiento de Gamboa, trans. Bauer et al, 2007: 45).

■ La segunda edad del mundo: Noé. / The Second Age of the World: Noah. Guamán Poma de Ayala.

Así, por una parte, Sarmiento de Gamboa destaca la debilidad de la historia indígena, pues la atribuye a un factor secular como es el analfabetismo y, por otra, refiere las historias indígenas al demonio, que es el padre de todas las mentiras[3].

Este aspecto dual de sus críticas evidencia dos maneras de concebir la verdad, que, a su vez, representan el proceso de secularización del pensamiento que caracterizó a España y a otros países europeos cuando emergieron de la Edad Media. La historia humana fue, pues, representada por los cronistas como motivada por pasiones humanas, ya fueran estas benévolas, crueles o tiránicas, pero, desde otro punto de vista, con la intervención milagrosa de Dios y el poder del demonio.

En el proceso de depuración de las fuentes documentales no basta, sin embargo, las premisas ideológicas de los autores, sino también la procedencia de la información. El etnohistoriador ucraniano nacionalizado estadounidense John Murra insistía, por ejemplo, en el cuidado que se debía tener con las fuentes derivadas de los grupos dominantes asentados en el Cuzco, pues, así como los europeos tendían a sesgar sus relatos bajo sus intereses particulares y premisas ideológicas, así también ese mismo riesgo estaba presente entre la nobleza inca. De aquí que muchos tomemos con cautela las descripciones del Inca Garcilaso de la Vega, quien, por legitimar a los incas frente a sus detractores, los predispone a ser cristianizados y les atribuye comportamientos y creencias previas a su evangelización.

Serán razones de esta índole que lo llevarán a realzar visitas como las de Iñigo Ortiz de Zúñiga y Garci Diez de San Miguel, las que, por su naturaleza administrativa y descentralizada, considera más confiables para comprender la economía doméstica y las obligaciones de los súbditos con sus antiguas y nuevas autoridades impuestas por los incas.

Pero sus observaciones no solo se limitan al estudio de los comportamientos, sino también, penetrando en el idioma, descubre que, para este universo cultural, «pobre» y «huérfano» son sinónimos, pues ambos comparten un mismo término: *huacha*. Es decir, el gran valor de este término es que, como ocurre hasta en nuestros días, realza la importancia de las relaciones de parentesco. Sugiere que, si se carece de ellos, es equivalente a ser pobre.

c. La lingüística

Son deducciones de esta naturaleza lo que hace tan importante el estudio del lenguaje como un medio para penetrar el pensamiento indígena y esclarecer nociones que nos acercan a la naturaleza de sus relaciones sociales, creencias religiosas y el pensamiento que nos aparta de nuestras preconcepciones.

A pesar del lado negativo que tuvo la evangelización con su extirpación de idolatrías, al menos legó una documentación importantísima para penetrar a las lenguas indígenas y acercarnos al aparato conceptual con que se aproximaron a su mundo material y espiritual y, en general, a sus sistemas clasificatorios y visión del mundo.

Además del ya mencionado texto en quechua y latín de Francisco de Ávila sobre Huarochirí, esta documentación consistió en gramáticas y vocabularios, así como también en confesionarios y una que otra crónica o documento administrativo que de vez en cuando desliza algunas palabras significativas.

Fray Domingo de Santo Tomás tiene el gran mérito de haber sido el primero en publicar un vocabulario y una gramática de la lengua, llamada entonces,

3 No obstante, como Sarmiento apoya la tesis de que el gobierno del inca era tiránico, tiene, al menos a este respecto, que aceptar la confiabilidad del testimonio de los indígenas y, para ello, concede cierto valor recordatorio a los quipus (Sarmiento de Gamboa, 1960: 211).

Therefore, on the one hand, Sarmiento de Gamboa highlights the Spaniards' perceived fragility of indigenous history, attributed to their illiteracy. On the other hand, he associates indigenous histories with the devil, who is the father of all lies.[10] This dual aspect of his critique evidences two ways with which to consider truth, which, simultaneously represents the process of secularization, which characterized Spain and other European countries in the late Middle Ages. As such, the history of humanity was conceived of as having been motivated by human passions, whether they were benevolent, cruel, or tyrannical. At the same time, from another point of view, the chroniclers represented this history as the site of the miraculous intervention by God over the trickery of the devil.

In this detailed approach to the documented sources, it is not enough, however, to solely address the ideological premises of these authors, but also, we must attend to the manner of the procurement of the information recorded. The Ukrainian-born American Ethnohistorian and Anthropologist, John Murra, insisted, for instance, in the care with which one ought to approach the sources that were derived from the dominant groups settled in Cuzco. According to him, as the Europeans began to manipulate their stories according to their own interests and ideological premises, the Incan nobility also followed suit. As such, many historians, including myself, approach the descriptions by Inca Garcilaso de la Vega and others with caution, since in order to legitimize the Incas in the face of detractors, he and others sought to prove that the Incas were predisposed to Christianity, granting them many Christian comportments and beliefs prior to their evangelization.

10 Nevertheless, since Sarmiento de Gamboa supports the thesis that the Incan government was tyrannical, he has, at least in this regard, to accept that the testimony of indigenous peoples be considered reliable. Therefore, he concedes that there is a certain memory value contained in the *quipus* (Sarmiento de Gamboa, 1960: 211).

Reasons of this nature led Rowe to highlight the *visitas*, such as those by Iñigo Ortiz de Zúñiga and Garci Diez de San Miguel, which due to their administrative and decentralized nature, were considered the most reliable sources for understanding the domestic economy and the subjects' obligations to their old and new authorities, imposed by the Incas.

But his observations are not only limited to the study of customs, but also, penetrating into the language, Rowe discovered that, for this cultural universe, the terms «poor» and «orphan» are synonymous, since both share the same root term: *huacha*. In other words, the significance of this term, is its emphasis on familial relationships, which is still the case today. He suggests that lacking a family, is the equivalent to being poor.

c. The Study of Incan Linguistics

Deductions of a linguistical nature make the study of language critical to penetrating indigenous mindsets and to clarifying notions about the nature of their social relationships, religious beliefs, and thoughts, which differ from our own. Despite the negative aspects of the extirpation of idolatries, the process of evangelization bequeathed important documentation, which has enabled us to explore indigenous languages and draw nearer to the conceptual apparatus with which the indigenous peoples materially and spiritually approached their world, providing further access to their classificatory systems and worldviews. Apart from the previously mentioned Quechua and Latin text from the region of Huarochirí by friar Francisco de Avila, this type of documentation consisted in the production of grammars and vocabularies, as well as confessionals, and a few chronicles or administrative documents, which further illuminate significant words.

«general del Perú». Los dos volúmenes salieron en 1560 y tienen el enorme valor de incluir traducciones de textos vernáculos que posteriormente fueron suprimidos en los vocabularios que le siguieron, empezando con aquel que se hizo a instancia del Tercer Concilio Limense (Anónimo, 1586), por considerarse de una naturaleza tan pagana, por lo que era preferible castellanizar. Es el caso de la noción «alma», considerada como privativa del cristianismo, pero que fray Domingo no tiene inconveniente de buscarle su equivalente en la lengua general del Perú. Así, en la parte correspondiente a la traducción del vocablo español al vernáculo, señala:

> «Alma, por la cual vivimos —camaquenc o sonqo o camaynin».

Y a la inversa:

> «Camaquenc o camaynin o songo. —anima— (por la qual viuimos)» (Santo Tomás, 1560).

Por contraste, en el vocabulario de 1586, el más copioso, solo se da la traducción del español y no a la inversa, y la palabra escogida es «alma», que es traducida como «anima» (Anónimo, 1586). Lo mismo ocurre en el vocabulario de González Holguín de 1608.

Además de este aporte, el *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomás ofrece una de las informaciones más tempranas sobre las agrupaciones asociadas con los incas llamadas *panaca* y aillu, de gran importancia para entender su organización social y política. Además, se constituye en una de las primeras fuentes para conocer la terminología de parentesco quechua, la cual será motivo de aportes adicionales en los vocabularios que le sucedieron en diferentes lenguas autóctonas y en confesionarios como el de Juan Pérez Bocanegra, que ofrece una de las claves principales para penetrar en la estructura del aillu y de la *panaca*.

Son tan importantes los vocabularios y gramáticas que, gracias a ellos, podemos esclarecer los valores semánticos de muchos términos y ofrecer valores terminológicos que contribuyen a esclarecer muchas de las informaciones proporcionadas por las crónicas. A mi modo de ver aquel que ofrece la mayor riqueza terminológica es el vocabulario aimara de Ludovico Bertonio (1612), que, a pesar de ocuparse de una lengua diferente al quechua, ayuda a esclarecer muchas nociones y significados de esta última.

d. La arqueología y la etnología

Aunque desde tiempos remotos el territorio andino formó un mosaico de culturas que en víspera de la llegada de los europeos alcanzó un pluralismo extremo en el campo lingüístico, los cerca de diez mil años de poblamiento se tradujo también en un paulatino proceso de unificación que, al llegar a sus etapas de altas culturas, se tradujo en el surgimiento unificado de lo que el renombrado arqueólogo Julio C. Tello denominó «horizontes». Así, identificó la existencia de tres: el horizonte temprano o Chavín; el medio, Huari y Tiahuanaco; y el tardío, la cultura inca.

Si bien el dominio principal de la arqueología son los restos materiales dejados por los antepasados, gracias a ellos y a las técnicas para determinar su antigüedad, esta disciplina tiene el privilegio de determinar las secuencias temporales en que estos objetos estuvieron en vigencia. Como veremos, gracias a los seguidores de esta disciplina, hoy va quedando lejos el supuesto de que la expansión inca se logró en un periodo prolongado de tiempo, sino en uno de no más de 150 años y que el viejo supuesto de que esta se logró después de vencer a los chancas no tiene asidero, pues sus restos en el Intermedio Tardío no dan señales de que hubiese sido un sociedad poderosa, sino una como muchas que existían en aquella época muy lejana a los logros bélicos alcanzados por los incas por aquel entonces.

Friar Domingo de Santo Tomás was the first to publish a vocabulary and grammar of the Quechuan language, which at the time was called «the general of Peru.» His two volumes were first printed in 1560. They include invaluable translations of vernacular texts that were suppressed in subsequent vocabularies. For instance, in the vocabulary produced by the Third Council of Lima all pagan references were omitted, in favor of their Castilian counterparts (Anonymous, 1586). Therefore, friar Domingo included a Quechua correlate for the Christian notion of «alma (or soul)». In the corresponding part of his translation of the Spanish vocabulary into the Peruvian vernacular, he remarks: «the soul, for which we live – *camaquenc o sonqo o camaynin*.» And contrarily in the Quechua portion, he writes: «*Camaquenc o camaynin o songo* – soul – (that for which we live) (Santo Tomás, 1560).»

By contrast, in the vocabulary of 1586, which is considered to be the most complete, the translation is based solely on the Spanish language, without a subsequent section in which Peruvian vernacular terms are translated into Spanish. Additionally, no longer is a translation provided for the religious definition of «alma,» but instead for a secularized term for the soul «anima.»[11] (Anonymous, 1586). This same process of translation also occurs in the 1608 vocabulary by González Holguín.

Additionally, Friar Domingo de Santo Tomás's *Lexicón* provides one of the earliest accounts of Incan social groupings, called *panaca* and *ayllu*, which are of utmost importance for understanding Incan social and political organization. This vocabulary, moreover, constitutes the first source regarding the terminology for kinship in Quechua, which inspired the production of subsequent vocabularies and confessionaries in other autochthonous indigenous languages. One such book, written by Juan Pérez Bocanegra in 1636, provides key information for further understanding the structure of both the *ayllu* and *panaca*. In my opinion, the Aymaran vocabulary by Ludovico Bertonio (1612) offers the richest detail, despite focusing on a language other than Quechua, which will help us to further understand the latter's ideas and significations. These vocabularies and grammars are the reason that today we can clarify the semantic values of many terms and offer terminological values to comprehend the information provided by the chronicles.

11 In English these terms are both translated as soul and therefore the secular and religious beliefs that were being imparted through this distinction are lost. Therefore, I have maintained their Spanish counterparts in the original text to highlight this distinction.

d. Archaeology and Ethnography

From the most distant past, the Andean territory was comprised of a mosaic of cultures, which by the arrival of the Europeans had reached an extreme linguistic pluralism. Throughout the ten thousand years of human settlement, there were specific moments of unification, which coincided with the highest cultural expressions. Peruvian Archaeologist Julio C. Tello has called these moments «horizons.» Tello identified three horizons. The first was the Early Horizon, associated with the Chavín. The second, the Middle Horizon, was associated with the Huari and Tiahuanaco. Whereas the Late Horizon, which was the third and final one identified, was linked to the Incas.

Archaeology, the study of material remains left by ancestors, can determine, through these remains and techniques for determining their age, the temporal sequences of these surviving cultural objects. As we will see, thanks to the practitioners of this discipline, today the original assumption that Incan expansion was achieved during a prolonged period of time has been debunked, proving that it did not last for more than 150 years. Moreover, another previously held belief that

Sin documentos autóctonos o importados, interpretar los restos mudos que nos han dejado las culturas que precedieron a los incas poco sería lo que podrían informar a los arqueólogos sobre sus creencias, sistemas sociales y políticos y diferentes temas adicionales sin una alternativa que bien manejada puede resultarles muy ventajosas. Me refiero a la unidad cultural que alcanzaron las poblaciones afincadas en los valles interandinos a medida que se fueron desarrollando como altas culturas. Es cierto que a la par se dieron muchas diferencias, pero el que arqueólogos notables como Julio C. Tello supieran encontrar puntos en común a lo que caracterizó con el rótulo de «horizonte» habla elocuentemente de etapas definidas por rasgos comunes, los que divide en tres.

Esta particularidad tuvo como virtud otorgarle a las representaciones iconográficas la renovada ventaja de forjar interpretaciones plausibles dada la coincidencia de muchas escenas no solo por su parecido a los relatos de la documentación histórica, sino incluso a materiales etnológicos que han perdurado hasta nuestros días. De ello investigadores como Anne Marie Hocquenghem y yo hemos podido encontrar semejanzas notables en los símbolos asociados con la muerte, o en batallas rituales, prácticas agrícolas, creencias religiosas y muchos otros detalles. Tampoco podemos dejar de citar las investigaciones de Krzysztof Makowski, Peter Kaulike, Alan Kolata, Luis Guillermo Lumbreras, Walter Alva, Luis Jaime Castillo, Christopher Donnan y Tom Zuidema, con sus comparaciones estructurales entre piezas como la estela de Raimondi, la portada del Sol de Tiahuanaco y el sistema de los *ceques* de Cuzco o aquellas referida al arte nazca y a las valoraciones astronómicas de los tejidos de Chuquibamba.

La relevancia de la etnología para entender el pasado y presente de la sociedad andina la he tratado de mostrar en los numerosos años que he dedicado al dictado de un curso en que una preocupación central que he tenido ha sido destacar la ayuda que me ha brindado el pasado para comprender el presente, particularmente en temas de naturaleza estructural como las cosmologías, los sistemas sociales, políticos y económicos de las diferentes agrupaciones asentadas en los valles interandinos y, asimismo, destacar los vacíos con que contamos para conocer el pasado prehispánico. Como testimonio de lo que he vengo explicando, he legado el libro *Etnografía de la cultura andina*, en que doy cuenta de las enseñanzas que he volcado a mis estudiantes por cerca de 50 años y numerosos artículos que creo pueden servir de estímulo a los investigadores.

Por otro lado, podría decir que este libro si bien trata parte de algunas clases que he dictado sobre algunos investigadores que han revolucionado el estudio del Tahuantinsuyo y sobre un libro acerca de la monarquía inca que acaba de aparecer, es inverso del anterior por retrotraerme del presente al pasado. Así, busco satisfacer un viejo anhelo de estudiante universitario, que fue estudiar la sociedad inca. Tal fue la pasión que se me despertó que en aras de alcanzar la preparación adecuada para acometer este deseo abandoné mis estudios de Derecho en contra de la voluntad de mis padres para seguir Historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú y Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Por último, esta disciplina en la Universidad de Oxford, en Inglaterra.

Sin dejar la experiencia acumulada en largos años de estudio, no se sorprenda el lector si reitero algunos textos que he tratado en otros momentos, pero retocándolos en los que me ha parecido pertinente.

the Incas arose as a result of a military victory over the Chancas, no longer holds any factual basis. Archaeological remains from the Late Intermediate Period do not show signs of a powerful society, but rather one that was similar to the majority in that period, which were far from the bellicose nature of the Incas.

Without original or valuable documents, interpreting the mute remains for the cultures which preceded the Incas, has provided little which can inform archaeologists about their beliefs, social and pollical systems, and other topics, and without an alternative, which well-used would provide advantageous results. Specifically, I am referring to cultural unity among the populations settled in the inter-Andean valleys, which culminated in the development of high cultures. It is true that among the many similarities, there were still many differences. Archaeologists, such as Julio C. Tello, however, have found points in common through which they have characterized a conglomerate of cultures under the label of a «horizon.» In his eloquent definition of these three horizons, therefore, common features are the basis of his divisions.

This particularity had the virtue of giving iconographic representations the renewed advantage of forging plausible interpretations given the coincidence of many scenes, not only due to their similarity to the stories of historical documentation, but even to ethnological materials that have remained to this day. Of these researchers, such as Anne Marie Hocquenghen and I, have been able to find remarkable similarities among the symbols associated with death, ritual battles, agricultural practices, religious beliefs, as well as among many other details. We also must not forget to mention the insight gained through investigations by Krzysztof Makowski, Peter Kaulike, Alan Kolata, Luis Guillermo Lumbreras, Walter Alva, Luis Jaime Castillo, Christopher Donnan, and Tom Zuidema, whose structural comparisons between pieces, such as the Raimondi Stele, the Gate of the Sun at Tiahuanaco, the *ceque* system of Cuzco, the art of the Nazca, and the astronomical evaluations of the Chuquibamba textiles.

The relevance of ethnography to understanding both the past and the present Andean society has been central to my research for many years. One of the central aims in my university courses has been to highlight how understanding the past enables us to comprehend the present. I have particularly focused on matters of a structural nature, such as cosmologies; social, political, and economic structures; and different settlement patterns in the inter-Andean valleys. This research evinces the presence of lacunas in our understanding the pre-Hispanic past. As testimony of what I have described, in my book *Ethnografía de la cultura andina,* I provide the lessons I have given to my students for the past fifty years, as well as the numerous articles that I believe best serve to stimulate future research.

On the other hand, I could say that this book, although it deals with some classes that I have given on some researchers who have revolutionized the study of *Tahuantinsuyu* and on a book about the Inca Monarchy that has just been published, is the reverse of the previous one because it goes from the present to past. Thus, I seek to satisfy my old desire as a university student, which was to study Inca society. Such was the passion aroused in me that in order to achieve the adequate preparation to undertake this desire, against the wishes of my parent, I abandoned my Law degree to study History at the Catholic Pontificate University of Peru and Anthropology at the National University of San Marcos. I further continued my studies in this field at Oxford University in England.

Due to the experience accumulated through many long years of study, my readers will not be surprised when I repeat some of my previous texts and conclusions, which are updated and relevant to this investigation.

■ Inca Viracocha. / Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*. 1590. (Folio 16v). Sean Galvin Private Collection.

■ Textil Chuquibamba. Colección Museo Andrés del Castillo, Lima. / Chuquibamba Textile. Mineral Museum Andres del Castillo. Lima.

3. El estudio de la sociedad inca bajo la mirada de los antropólogos Heinrich Cunow, John Murra y Tom Zuidema

El estudio académico de la sociedad inca se inicia en el siglo XIX, principalmente bajo la mirada de historiadores y viajeros con aficiones arqueológicas. Ya hemos visto que entre los pioneros figura el conocido historiador estadounidense William Prescott, quien, a pesar de tener un ojo accidentado, escribió libros que alcanzaron gran acogida. Acerca de nuestro país, su obra más significativa es *The History and Conquest of Perú* (1847), divida en cinco volúmenes, de los cuales el primero lo dedica a la historia de los incas.

Eran épocas en que los anglosajones habían cobrado un interés particular por la historia y la literatura española. Particularmente, les llamaba la atención el reinado de Carlos V y el descubrimiento de América, que ya en el siglo XVIII había llevado a un historiador escocés a ocuparse con gran seriedad en estos temas. Su nombre era William Robertson (1721-1793), un contemporáneo de la talla de Edward Gibbon, David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson, todos miembros de la Sociedad Selecta de Edimburgo. Como un buen escocés subyugado por su terruño, escribió *History of Scotland*. Muy pronto este trabajo le daría gran renombre. Tres años después es nombrado rector de la Universidad de Edimburgo. Continuó luego con otros libros de historia, como uno que versa sobre Carlos V. En 1777, llegó a la cúspide con su *History of America*, que es traducido a varios idiomas, pero que no oculta sus simpatías por los colonos y por la dominación británica.

Aparte de dedicarle sendas páginas al descubrimiento de América y a la colonización europea, no desdeña su curiosidad por los indígenas, que son descritos en las fuentes que maneja, tampoco los contrastes entre los mexicanos y los incas, a quienes, influido por el Inca Garcilaso de la Vega, considera menos sangrientos. Debió ser un lector empedernido, pues llama la atención que, aparte del mencionado cronista que tiene una presencia constante en todo lo que dice sobre el mundo andino, no se limita a él. Como lo destaca Villarías Robles (2016, tomo III: 1744), para esta realidad sudamericana fue el primero en ocuparse del mayor número de fuentes publicadas o inéditas. Para ello, tuvo la ayuda de lord Grantham, embajador británico en Madrid, y un tal Mr. Waddilove, capellán de la embajada que le enviaba libros de los siglos XVI y XVII.

Pensador del siglo XVIII, al fin y al cabo, a pesar de reconocer las bondades y habilidades creativas de algunas culturas, no les otorga una gran capacidad racional por su subyugación a expresiones religiosas que él llama supersticiones. Tampoco se horroriza por la crueldad de los sacrificios humanos de los aztecas.

Aunque dominado por las consideraciones evolucionistas de su época, no deja de reconocer los pros y contras de ciertos logros de mexicas e incas, aunque, siguiendo la influencia del Inca Garcilaso, se inclina por los alcanzados entre estos últimos. Sin embargo, lamenta su falta de precisión histórica por carecer de un auxiliar de la memoria tan importante como la escritura, que no pudo ser superada por el énfasis contable de los quipus. Este vacío lleva al «imperio del Perú» a pretender haber alcanzado una antigüedad más remota que la de México, basándose en tradiciones bastante inciertas recogidas por los españoles, en que se argumenta que subsistió cuatrocientos años bajo la dominación de doce monarcas (Robertson, 1840, tomo IV, libro VII: 58-59).

Muy posiblemente influido por Robertson, William Prescott retomará el tema de la duración

3. The Incas through the Gaze of Anthropologists: Heinrich Cunow, John Murra, and Tom Zuidema

The academic examination of the Incas began in the twentieth century, principally by historians and travelers, interested in archaeology. We have already seen among these pioneers, William Prescott, who, despite having an injured eye, wrote books that were widely successful. In regard to Peru, his most significant work *The History and Conquest of Peru (1847),* was divided into five volumes, the first of which is dedicated principally to the history of the Incas. It was during this time that Anglo-Saxon investigators acquired a particular interest in Spanish history and literature. They were especially captivated by the reign of Charles V and the discovery of America, whose details had been well known even in the eighteenth century thanks to the work of Scottish Historian, William Robertson (1721-1793). Robertson, alongside contemporaries, such as Edward Gibbon, David Hume, Adam Smith, and Adam Ferguson, was a member of the Select Society of Edinburgh. Due to his Scottish heritage, unsurprisingly he wrote *The History of Scotland* (1759), for which he received great acclaim. Three years later he was awarded the rectorship at the University of Edinburgh, where he continued to write historical books, including one about Charles V. In 1777, he published *The History of America,* which was subsequently translated into various languages, demonstrating its high regard. This book, however, clearly reveals his personal sympathies for the colonists and Great Britain's hegemony.

Robertson does not attempt to hide his disdain, made evident through the numerous pages filled with long descriptions of the discovery of America and European colonization. Moreover, his portrayal of indigenous peoples, as described in the texts he cites, flattens them into a singular type, by excluding the differences between, for instance, the Aztecs and the Incas. Citing the work of Inca Garcilaso de la Vega, however, he mentions that the Incas were less bloodthirsty than their Aztec counterparts. Roberston must have been a steadfast reader, since apart from the aforementioned chronicler, who is constantly invoked in his references to the Andean world, he includes citations of many other chroniclers. As Villarías Robles has demonstrated he was the first scholar to engage with this large of a quantity of both published and manuscript sources pertaining to South America (2016: Tome III: 1744). Roberston gained access to many of these documents through the help of Lord Grantham, the British Ambassador in Madrid, and Mr. Waddilove, the Captain of the Embassy, both of whom sent him sixteenth and seventeenth century books.

Despite recognizing the benevolence and creative capacity of some of these indigenous cultures in the Americas, in the end Roberston denied that they had any critical rational faculties. Due to their religious expressions, he considered them to be merely superstitious practitioners. Moreover, he was horrified by their supposed cruelty, as demonstrated through Aztec human sacrifice. Although he was dominated by the evolutionary theories in vogue, Roberston did not fail completely to recognize some of the advantages and disadvantages of Mexican and Incan achievements. Influenced particularly by Garcilaso de la Vega, he tended towards those reached by the Incas. However, he regrets the lack of historical precision given the absence of memory aids as important as writing, which could not be overcome due to the *quipus*' emphasis on accounting. This deficiency ultimately caused him to remark that «the Empire of Peru» must have been more ancient than that of Mexico, due to the uncertainty of their traditions as recorded by the Spanish. As such, he concluded that Incan rule survived the four hundred years of domination under the rule of twelve monarchs (Robertson, 1840, vol. IV, book VII: 58-59).

del Tahuantinsuyo, pero a partir del mito de origen de Manco Cápac y Mama Ocllo. Anota: «Estos extraordinarios sucesos ocurrieron, según la opinión común, cerca de cuatrocientos años antes de la llegada de los españoles, es decir, en los primeros años del siglo XII» (Prescott, 1851: 7). Más erudito que su predecesor en nota relativa a su comentario anterior, escribe: «Algunos escritores atrasan esta fecha hasta 500 o 550 años antes de la invasión europea» (Balboa, *Histoire du Pérou*, capítulo I; Velasco, *Histoire du Royaume de Quito*, tomo I: 81. Estas dos autoridades se citan en la obra *Relations et mémoires originaux pour servir a l'histoire de la decouverte de l'America*, de Ternaux-Compans, París, 1837). En el informe de la Real Audiencia del Perú, la época se fija en 200 años de la conquista (Decreto de la Real Audiencia).

Sin entrar en la polémica, solo deseo llamar la atención sobre la atracción que ejerció el tema de la duración del Imperio inca. Por un lado, están los relatos sobre sus orígenes, que no dudaban sobre su naturaleza mítica. Y, por otro, la supuesta existencia de solo doce o trece incas que pudiesen encajar en aquel espacio de tiempo. La razón de por qué lo hacemos es porque llegó hasta pensarse que pudo existir una civilización preínca que, «en conformidad con la mayor parte de las tradiciones, podemos fijar su origen en las inmediaciones del lago Titicaca». Ello por majestuosos restos de arquitectura que se ven en sus orillas después del transcurso de tantas generaciones. «Qué raza era esta y de dónde provenía son cuestiones que ofrecen un tema seductor a las investigaciones del anticuario. Pero es región escurridísima colocada más allá de los dominios de la historia» (Prescott, ob. cit.: 8).

En realidad, si no fue dominio de la historia, sería de la arqueología y la lingüística, que, luego de pasar por las manos de José de la Riva-Agüero a principios del siglo XX, propondría como protolengua al quechuismo para la región de Tiahuanaco, en contraposición al aimarismo, que nuestro notable lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino reivindicaría años más tarde como la lengua originaria del Cuzco hasta ser doblegada por el quechua.

Además de dejar huella con estas conjeturas históricas, es importante reconocer que, siguiendo los pasos de Robertson Prescott, se alcanzó un gran conocimiento de las fuentes históricas. Sus autores preferidos fueron Pedro Cieza de León, Polo de Ondegardo y el Inca Garcilaso de la Vega, cuya orientación utópica lo lleva a rechazar, por un lado, el estilo despótico de la monarquía inca, pero, por otro, a simpatizar con un tono suave y patriarcal hacia sus vasallos, que —como buen liberal— le parecía atentar contra el libre albedrío de la gente.

Simpatizante del individualismo, será uno de los primeros estudiosos de la sociedad inca que acercará su organización social y económica a lo que años más será juzgado como socialismo.

Llegados a este tema, a la historia le surgirá un competidor. Esta será la antropología evolucionista, encabezada por Lewis Henry Morgan y aplicada a cabalidad y creativamente por el alemán Heinrich Cunow. Así, se le dio por fin un marco teórico a los estudios sobre el mundo andino allí donde en gran medida la conjetura ejercía su imperio.

Aunque el mencionado marco teórico no estaba exento de conjetura, tuvo al menos la virtud de encaminar los enfoques de los investigadores hacia realidades más concretas que venían siendo objeto de estudios que ponían el acento en las relaciones de parentesco, género, edad y otros indicadores que eran el principal medio mediante el cual se expresaban las relaciones sociales y, en general, el conjunto de sus

Perhaps due to an influence by Robertson, William Prescott also attempted to determine the duration of *Tahuantinsuyu*; however, he used the origin myth regarding Manco Cápac and Mama Ocllo as his principal source. He writes, «the date usually assigned for these extraordinary events was about four hundred years before the coming of the Spaniards, or early in the twelfth century» (Prescott, 1847: 10-11). Perhaps more erudite than his predecessor Roberston, Prescott writes in a note: «A few writers pushed back the date until five hundred or five hundred and fifty years before the European invasion» (Balboa, *Histoire du Pérou*, chapter I; Velasco, *Histoire du Royaume de Quito*, Book I: 81). In justification of this estimation, these two investigators, Roberston and Prescott, cited Ternaux-Compans's work *Relations et mémoires originaux pour servir a l'histoire de la decouverte de l'America* (Paris, 1837). Notwithstanding the Report by the Royal Audiencia of Peru, proclaimed the Incas began two hundred years before the conquest.

While this it is not the moment to enter into this polemical debate, it is important to call attention to the desire by these scholars to concretize the official duration of the Incas. On the one hand, there are the origin stories, which the Spaniards did not doubt their mythic nature, and on the other hand, there were the assumed twelve or thirteen Inca rulers whose reigns had to fit within the total duration of Incan rule. This leads to the conclusion that a pre-Inca civilization might have existed, since «in conformity with nearly every tradition, we may derive this race from the neighborhood of Lake Titicaca» (Prescott, 1847: 12). The endurance of these majestic ruins, therefore, demonstratively proves his point. Accordingly, Prescott continues «who this race were, and whence they came, may afford a tempting theme for inquiry to the speculative antiquarian. But it is a land of darkness that lies far beyond the domain of history» (Ibid.: 13).

In reality, since it does not fall within the domain of history, such answers would have to be confirmed by archaeologists and linguists. In the twentieth century, José de la Riva-Agüero, proposed that the proto-language of Quechua arose in the region of Tiahuanaco, as a contraposition to the Aymaran language. This assertation was confirmed by linguist Rodolfo Cerrón-Palomino, who years later argued that this language was the principal language of Cuzco until it was supplanted by Quechua.

Although Prescott's writing includes many historical conjectures, it is important, to recognize that following in the footsteps of Robertson, he also obtained a command of the historical sources. His favorite authors were Pedro de Cieza León, Polo de Ondegardo, and the often cited Inca Garcilaso de la Vega. Due to his reading of Garcilaso de la Vega's utopian presentation of the Incas, Prescott, rejected a despotic nature of the Inca. Simultaneously he sympathized with the gentle, patriarchal tone used by the Inca for his vassals, which due to his own liberalist views, Prescott claimed undermined the people's freewill. Therefore, attentive to the role of the individual, Prescott was one of the first Incan scholars who investigated their social and economic organization, which in the following years would be labeled as socialism.

This vision of the Incas dominated by historical sources, however, was challenged by evolutionary anthropologists, led by Lewis Henry Morgan. His theories and ideas were both creatively and conscientiously adapted by the German Heinrich Cunow. As such, together they provided a theorical framework for Andean studies, in which a great degree of conjecture reigned supreme. Notwithstanding the presence of conjecture in this theoretical framework, its virtue was its ability to direct investigators towards more concrete approaches to studying Incan social relationships. As such, their

■ Isla del Sol. Vistas del templo Pilkokaina, templo del Sol. Lago Titicaca.
Island of the Sun. Views of the Temple Pilko Kaina and Temple of the Sun. Lake Titicaca.

■ Isla de La Luna. Vistas del Iñakuyu, casa de recogimiento de mujeres. Lago Titicaca. /
Island of the Moon. Views of Iñak Uyu and the house of cloistered for women. Lake Titicaca.

instituciones, rituales, sistemas cosmológicos y, muy en particular, la naturaleza de las unidades sociales conocidas como el aillu.

Su mayor preocupación era, por lo tanto, utilizar conceptos apropiados a la realidad investigada. Para el caso que le concernía, era la etnología en contraposición con la actitud de los historiadores. Ello se deduce cuando afirma:

> «Debe observarse, además, que la mayoría de autores ocupados en estudiar el Perú prehistórico lo han hecho como historiadores y no como etnólogos. Han clasificado el valor de las fuentes históricas escritas, según hubieran residido o no sus autores en el Perú, la posición ocupada por ellos, y las ocasiones y facilidades para obtener los informes respectivos. De acuerdo con este criterio, han llegado a estudiar documentos de tres órdenes: auténticos, semiauténticos y no auténticos, escogiendo el material según su leal saber y entender. Lo que les ha parecido superfluo lo han dejado, o le han dado una interpretación forzada buscando para ello, casi siempre, analogías en la vida de la sociedad moderna. El resultado de tal procedimiento ha sido siempre el de imputar a los antiguos peruanos instituciones y conceptos políticos contemporáneos» (Cunow, 1933: XI).

A reglón seguido, cita al suizo Johann Jakob von Tschudi, quien se refiere a la monarquía inca por llevar a la práctica los ideales de los socialistas demócratas. Cunow aconseja:

> «Para investigar, es necesario saber hasta qué punto los cronistas estuvieron capacitados para emitir opinión si los datos ofrecidos por ellos están de acuerdo con los postulados de la etnología y de la historia, y si es posible encontrar analogía en otras poblaciones semicivilizadas» (Cunow, 1933: XI)

En 1958, en un trabajo presentado en la American Ethnological Society, Murra dirá:

> «No veo utilidad en seguir clasificando a los inka sea como 'socialistas'. 'feudales', o 'totalitarios', etiquetas precedentes de la historia económica y social europea. Lo que necesitamos es hacer un nuevo examen de las evidencias a la luz de lo que la antropología ha logrado en las últimas décadas, a base de trabajos de campo en sociedades precapitalistas estratificadas, particularmente en el Pacífico y África» (Murra, 1975: 251).

Bajo cauces similares, el célebre antropólogo francés Alfred Métraux incidirá en este tema en el artículo «El imperio de los incas: ¿despotismo o socialismo?» (Métraux, 1961), que tendrá una gran acogida y aceptación por varios seguidores.

Influido por Cunow, no es improbable que el estadounidense John Murra enfatizara la importancia de describir la organización social del imperio de los incas a partir de las relaciones entre los grupos locales y el aparato estatal y, correspondientemente, la necesidad de no limitarse a estudiar solo a los cronistas, sino también los documentos burocráticos que existen en los archivos, como las relaciones geográficas de Indias, que publica a fines del siglo XIX el gran historiador Marcos Jiménez de la Espada o visitas como aquella de Iñigo Ortiz de Zúñiga sobre los chupachos o la de Chucuito, íntimamente asociada con un reino aimara, encomendada a Garci Diez de San Miguel sobre Chucuito y otras como la de los collahuas, estudiada detenidamente por uno de sus seguidores, mi admirado amigo Franklin Pease.

investigations shed light on topics that would become future subjects of inquiry, such as familial relationships, gender, age, and other ways through which social relationships were expressed. More generally, these same indicators revealed the presence of institutions, rituals, and cosmological systems, and above all, the importance of the nature of social units, known as *ayllus*.

Therefore, great attention was placed by these scholars on utilizing the appropriate Andean concepts to describe the realities under investigation. For instance, Cunow proposed that it was ethnology as opposed to history that would provide these concepts. This is confirmed by his statement:

> It should be noted, moreover, that the majority of the authors, engaged in studying prehistoric Peru, have done so as historians and not as ethnologists. They have classified the value of the written historical sources, according to whether the authors had resided in Peru, the position that they held, and the occasions and ease with which they had to obtain the respective reports. According to these criteria, they have arrived at the study of three orders of documents: authentic, semi-authentic and non-authentic, selecting the material according to their trusty knowledge and understanding. What to them has seemed superfluous they have omitted, or they have given a forced interpretation to account for it, almost always analogous to life in modern society. The result of this procedure has been to always attribute to the ancient Peruvians contemporary political institutions and concepts (Cunow, 1933: XI).

Following this reasoning, he quoted the Swiss explorer and naturalist, Johann Jakob von Tschudi, who referred to the Incan monarchy as that which accomplished the enactment ideals of socialist democrats, stating: «in order to investigate, it is necessary to know up to what point the chroniclers were capable of delivering opinions, if the facts offered by them were in accordance with those postulated by Ethnology and History, and if it is possible to find an analogy in other semicivilized populations» (Cunow, 1933: XI).

In 1958, in a talk given to the American Ethnological Society, John Murra expressed the following sentiment: «I do not see the utility in continuing to classify the Incas as «socialists,» «feudal,» or «totalitarian,» which are labels stemming from European Social and Economic History. What we need is to re-examine new evidence, brought to light by Anthropology's success in recent decades, which has been based on fieldwork in pre-capitalist stratified societies, particularly in Pacific and Africa» (Murra, 1975: 251). In a similar vein, the French Anthropologist Alfred Métraux further incited this topic with his article «The Inca Empire: Despotism or Socialism,» which was widely accepted and well-received by many fellow investigators (Métraux, 1961).

It is not improbable that due to Cunow's influence, John Murra emphasized the importance of describing the social organization of the Incas according to the relationships between local groups and the state apparatus. Correspondingly, this led him to not only study the chroniclers, but also the bureaucratic documents in the archives, such as the *Relaciones geográficas de las Indias,* which were published by Historian Marcos Jiménez de la Espada, or the *visitas* to Chupachos and Chucuito, which were published by Iñigo Ortiz de Zúñiga. These *visitas* to the Aymaran region of Chucuito were undertaken by Garci Diez de San Miguel and were studied in conjunction with others from the Collahuasi, by one his followers and a scholar whom I greatly admire, Franklin Pease.

Con Heinrich Cunow, los estudios sobre el Imperio inca, dominados hasta entonces por consideraciones históricas, dieron un giro de 360 grados. Así, se puso sobre la mirada de una disciplina que comenzaba a desarrollar sólidos presupuestos teóricos derivados de sociedades gestadas al margen de la cultura occidental. A este cambio se sumó también la participación de profesionales en el campo de la arqueología, como varios alemanes, entre los que destaca Max Uhle, un creciente número de estadounidenses y entre los peruanos el prestigioso Julio C. Tello, que incursionó también en el campo de la etnología, siguiendo un estilo cercano al del folclore, que ya comenzaba a tener seguidores.

Con el advenimiento de todos estos investigadores, no solo se extendió el conocimiento científico del pasado prehispánico, mostrando un abanico de culturas preíncas, sino que se identificaron periodos de unificación que, sumados al de las etapas de las otras culturas, permitieron reconocer la unidad de una cultura andina con proyección hasta nuestros días.

Aunque hablar de cultura andina se convirtió en un lugar común, su contenido no fue fácil de aceptar, pues debió enfrentar otra vertiente de naturaleza homogeneizadora que se trató de imponer desde el nacimiento de la República y que buscó fortalecerse en la política y en el desarrollo de las ciencias sociales con la teoría de la dominación y dependencia como secuelas del socialismo.

Estando en su punto más alto, dos prominentes investigadores formados en las más modernas escuelas de antropología vinieron a su rescate. Uno fue John Murra, formado en la Universidad de Chicago, y el otro el neerlandés Reiner Tom Zuidema, de las canteras de la Universidad de Leiden, Países Bajos.

Due to the influence of Heinrich Cunow, the investigation of the Incas, which had been previously dominated by a historical approach, made a 360-degree turn. The discipline began to develop solid theoretical assumptions predicated on the formation of societies outside of Western culture. The participation of professional Archaeologists, including many Germans, such as Max Uhle, a growing number of North Americas, and Peruvians, such as Julio C. Tello, further incited this change as they sought to use Ethnology, which due to its similarity to folklore, attracted many followers. The advancement of all of these investigators, not only led to a profound scientific understanding of the pre-Hispanic past, but also demonstrated the range of pre-Incan cultures. This further led to the identification of periods of unification, previously mentioned as «horizons,» to which other phases of similar cultures were added. As such, a unified Andean culture that has continued to the present-day, was recognized.

While this idea of Andean culture was a common denominator in academic literature, it was not as easily accepted publicly, because it undermined one of the strategies of the Peruvian Republic, which from its conception sought to prove using politics and social sciences that the homogenous nature of the Incas, was due to its socialism, and thus, led to domination and dependence. It was, however, two Anthropologists, trained in the most modern practices available, who rescued this theory. The first, John Murra, studied at the University of Chicago, and the second, Dutch Reiner Tom Zuidema, was trained at Leiden University in the Netherlands. As I have said previously, the principal focus of these scholars' investigation was the pre-Hispanic past, specifically Incan culture. However, due to the theoretical premises with which they approached the material, they also revealed their own aspirations for understanding the past. Accordingly, the past was conceived of as

■ *Panaca* inca. Museo Pedro de Osma. Lima. / *Panaca* Inca. Pedro de Osma Museum. Lima.

Como lo he dicho, el interés principal de estos maestros fue el pasado prehispánico, en particular la cultura inca, pero, gracias a las premisas teóricas dentro de las cuales se desenvolvían, iluminaron lo que aspiraban a conocer. Trataron a este pasado como parte de una unidad cultural más amplia, lo que les permitió identificar evidencias tanto del periodo virreinal como de la época contemporánea. Gracias a esta perspectiva, no solo pudieron enriquecer el conocimiento de la cultura inca, sino también la de sus herederos de tiempos más tardíos.

Casi de manera casual, ambos estudiosos llegaron al Perú a inicios de la década de 1960 y ambos centraron su atención en determinados núcleos poblacionales de nuestra serranía: Murra en las provincias de Dos de Mayo y Ambo, en el departamento de Huánuco, y Zuidema en la región del río Pampas, en el departamento de Ayacucho. El primero eligió esta zona por una ciudadela inca que fue un importante centro administrativo de la dominación cuzqueña en la región y porque contaba con una detallada visita realizada por Iñigo Ortiz de Zúñiga de los chupachos y yachas, dos importantes etnias localizadas en las inmediaciones del centro administrativo, a lo que se sumaba la actual provincia de Ambo. El segundo, en cambio, no eligió la zona por consideraciones tan etnohistóricas, sino porque era un área no muy lejana de la Universidad de Huamanga, donde había sido contratado como docente, y porque ella tenía fama de albergar comunidades con rituales muy elaborados, adecuadas como entrenamiento etnográfico para las prácticas de campo de sus estudiantes, además de lo cual muchas de ellas contaban con importantes fuentes documentales.

a. John Murra

Además de su presencia coincidente y simultánea en el Perú, un beneficio adicional que Murra y Zuidema aportaron a los estudios andinos y al desarrollo de la antropología en nuestro país fue que sus perspectivas y sus intereses teóricos eran diferentes, pero complementarios. Juntos, representaban a dos de las más importantes corrientes antropológicas que a la sazón dominaban a escala mundial. Con su interés por la antropología económica, Murra tuvo la virtud de remitirnos a una vertiente de esta especialidad dominada por consideraciones funcionalistas, a la que se conocía como sustantivista. Esta corriente, iniciada por el francés Marcel Mauss y continuada por el austrohúngaro Karl Polanyi, distingue la economía de los pueblos de pequeña escala y los imperios tempranos de aquellas que cuentan con un mercado, pues las primeras participan en un sistema de «prestaciones totales» y no tanto de instituciones especializadas asociadas con una racionalidad que busca maximizar las ganancias.

Al no compartir los términos que acompañan a una economía que mantiene una relación íntima con las reglas del mercado, Murra, con el apoyo de Polanyi y del sustantivismo, popularizó términos más globalizantes como «reciprocidad» y «redistribución», los cuales tendrían un papel preponderante en su obra. La razón es que el eje central de su interpretación del conjunto de la sociedad inca es la ausencia de mercados, a excepción quizá de algunos de naturaleza periférica.

Como he mencionado, gracias al manejo de estas nociones, Murra tuvo el mérito de sepultar todos los membretes anacrónicos, como «socialista», «comunista», «esclavista», «totalitario» y muchos más, con que numerosos investigadores que

a part of a cultural unity, which was much broader than any one particular time period. This enabled them to identify evidence of this culture during both the Viceregal regime and the contemporary present. Due to this perspective, they not only enriched our knowledge about the Incas, but also about the contemporary inheritors of this culture.

Coincidentally, both scholars arrived in Peru at the beginning of the 1960s and turned their attention to communities in the mountains. Murra worked in the provinces of Dos de Mayo and Ambo, which are in the department of Huánuco, while Zuidema investigated the region around the river Pampas, in the department of Ayacucho. Murra selected his site due to the presence of an Inca citadel, which was an important administrative center, showing Cuzco dominance in the region, which is currently called Ambo. Another reason for his selection was due to the detailed *visita* of the Chupachos and Yachas ethnic groups performed after the Spanish conquest by friar Iñigo Ortiz de Zúñiga. Conversely, Zuidema did not chose his site for ethnohistoric reasons, but rather because it was close to the University of Huamanga, where he had been hired as a lecturer. Additionally, this region was known for consisting of many communities with elaborate rituals, which he believed would serve as good sites to train his students, and many of these subsequent investigations have remained important contributions to date.

a. John Murra

Besides simultaneously arriving in Peru, the work of Murra and Zuidema, additionally contributed to both Andean studies and Anthropology as a whole, due to their complementary but different theoretical perspectives. Together, they represent two of the most important Anthropological schools of thought that then dominated the field worldwide. Given his interest in Economic Anthropology, Murra offered a perspective influenced by functionalist theories, which are known as Substantivism. This methodology, initiated by French Anthropologist Marcel Mauss and continued by Austro-Hungarian Karl Polanyi, distinguishes the economy of small-scale towns from the early empires, which had markets. The first participated in an economic system of «total redistribution,» which was not predicated on specialized institutions that sought to rationally maximize profits. Since the Incan form of economy does not follow the rules of a market-based economy, Murra utilized both Polanyi and Substantivism, and popularized the more global terms of «reciprocity» and «redistribution,» which have since held a significant role in his own work. Consequentially, his overriding interpretation of Incan society, was that there was an absence of markets, except for those few that existed on the periphery.

As I have previously mentioned, through to the employment of these ideas, Murra demonstrated that ideas, such as «socialist,» «communist,» «slave,» and «totalitarian,» among others, were anachronistic for the Incas, although previous scholars had used them. Moreover, due to his training and his knowledge of written sources, such as the chronicler Polo de Ondegardo, and the *visitas* to the region of Huánuco and Chucuito, Murra identified the following characteristics of Incan social organization:

1. The absence of markets and of commercial goods.
2. The access to different and complementary products through the simultaneous control and maximization of ecological zones by specific ethnic groups, or by their redistribution by a central authority.
3. The continuous and discontinuous interdigitated use of space.
4. The use of reciprocity and redistribution as the means of exchange.

le precedieron intentaron caracterizar a la civilización inca.

Gracias a su formación y a un manejo equilibrado tanto de cronistas como Polo de Ondegardo y las visitas de Huánuco y Chucuito, Murra pudo identificar las siguientes características de la organización inca:

1. Ausencia de mercados y del comercio de objetos.
2. Acceso a productos diferentes y complementarios mediante el control simultáneo de un máximo de pisos ecológicos por parte de determinado grupo étnico o mediante la redistribución por una autoridad central.
3. Uso continuo y discontinuo (interdigitado) del espacio.
4. Reciprocidad y redistribución como medios de intercambio.
5. Tributación en trabajo en vez de en bienes.
6. Proyección ampliada de tendencias heredadas de tiempos preíncas.

Estas características a su vez se apoyaron en los siguientes fundamentos:

1. La importancia otorgada al parentesco como idioma básico de las relaciones sociales y la ausencia de mercados.
2. El uso de *mitimaes* o colonos para acceder a la producción diversificada o para controlar a las etnias conquistadas.
3. El control local y estatal de la fuerza laboral a través de las siguientes regulaciones:
   a) Restricciones de los grupos étnicos de movilizarse individualmente en el espacio más allá de sus circunscripciones, excepción hecha de los que contaban con autorización del Estado y los *mitimaes*, que lo hacían colectivamente.
   b) Regulación estatal de casarse endogámicamente.
   c) Control de la población para el cumplimiento de sus obligaciones tributarias mediante una división formal por edades, para cuya contabilidad se valían de cuerdas anudadas llamadas quipus.
   d) Uso de distintivos que marcaban la pertenencia a un grupo étnico.
4. Control de la producción ejercido por el Estado y los cacicazgos. Se retenían los derechos sobre algunos recursos como la tierra, los animales y las minas, y por medio de un elaborado sistema de almacenamiento de recursos registrado en los quipus.
5. Uso de una terminología especializada asociada a la redistribución y los intercambios recíprocos.
6. Reconocimiento del comercio como una actividad periférica vinculada a objetos simbólicos intercambiables en términos similares a los del anillo del *kula* de Oceanía.
7. Redistribución de alimentos en tiempos de escasez y para mantener a quienes participaban en tareas públicas, y de objetos simbólicos, como conchas de *Spondylus*, piezas de orfebrería, joyas, plumas, telas y hojas de coca, a manera de regalos ofrecidos por una autoridad central para consolidar alianzas.
8. Existencia de una amplia gama de depósitos llamados *colcas* para almacenar los diferentes productos que se redistribuían; de *acllahuasis*, que albergaban a diversas categorías de mujeres conocidas como *acllas*; y de un grupo de hombres denominados *yanaconas*, que ingresaban también en el sistema redistributivo.
9. Existencia de *quipucamayoc* para controlar la entrada y salida de los recursos que se redistribuían.

Como se observa, los intereses de Murra se inscribían en una lógica funcionalista que buscaba concatenar el comportamiento de los actores sociales con las exigencias que imponían el medio ambiente y la demografía, y, en general, con los requerimientos materiales que permitieron el desarrollo del papel hegemónico de los incas.

5. The form of taxation or tribute based on work instead of goods or property.
6. The endurance of practices inherited from pre-Inca societies.

These characteristics were supported, then, by the following principles:

1. The importance granted to kinship, as the basic language of social relationships in the absence of markets.
2. The use of *mitimaes* or setters to access a diversified production or to control conquered ethnicities.
3. The local and state control of the labor force through the following regulations:
   a. Restrictions for ethnic groups to move individually beyond their conscripted borders, with an exception made for those who were recruited by the authorization of the state and the *mitimaes*, which required collective displacement.
   b. State regulation of endogamic marriages practice.
   c. Control over the population in order to comply with tributary obligations through a formal division by ages, and whose accountability was recorded on knotted cords, called *quipus*.
   d. The use of distinctive markers that indicated to which ethnic group a person belonged.
4. The control of the production enforced by the state and the caciques, who retained rights over certain resources, including the land, animals, mines, and an elaborate system of storage, which was registered through *quipus*.
5. The use of a specialized terminology associated with reciprocal redistribution and exchange.
6. The recognition of commerce as an activity on the periphery, tied to the symbolic exchange of objects, in similar terms to that of the Kula rings on the archipelago Massim.
7. The redistribution of resources in times of scarcity and for laborers during the production of public works and symbolic objects, such as spondylus shells, pieces of goldwork, jewels, feathers, cloth, and coca leaves. These products were subsequently offered by a central authority in the consolidation of alliances.
8. The existence of a wide range of deposits, called *colcas,* which housed different products that were redistributed. The presence of *acllahuasis* in which a diverse range of women known as *acllas* lived; and a group of men, called *yanaconas,* who were subsumed within this system of redistribution.

As these principles demonstrate, Murra's interests could be inscribed within a Functionalist framework that sought to establish the connection between the comportment of social actors and the demands imposed by the environment, demography, and more generally, the materials, which enabled the development of the Incas' hegemonic dominion.

b. Tom Zuidema

For his part, Zuidema was educated at the University of Leiden which emphasized the prevailing theory of Structuralism. While not unrelated to the analysis of actor's comportment and materialistic premise of Functionalism, this practice focused on classificatory individual systems, such as conceptions of time, space, and social relationships. Following in the footsteps of French Anthropologists Émile Durkheim and Marcel Mauss, the universe, for Zuidema, consisted of rules. Therefore, he approached Anthropology as the study of etiquette rules, rituals, kinship systems, religions, cosmologies, and anything else that pertained to the universe of belief systems.

Structuralism under Zuidema, however, carried a more historical bend than that of the French Anthropologist Claude Lévi-Strauss. Therefore, in his study of the Incas, he was attracted to the examination of the

pp. 86-87. *Chullpas* en Cutimbo, Puno. / Chullpas in Cutimbo, Puno.

b. Tom Zuidema

Zuidema, por su parte, formado bajo los cauces del estructuralismo de la Universidad de Leiden, si bien no se aleja completamente del análisis del comportamiento de los actores y de las premisas materialistas del funcionalismo, su énfasis lo dirige, siguiendo los pasos de los franceses Émile Durkheim y Marcel Mauss, en los sistemas clasificatorios que nutren a las categorías del pensamiento relacionadas principalmente con las concepciones del tiempo, el espacio y las relaciones sociales. El universo en el que Zuidema se desenvuelve es el de las reglas siguiendo los dictados de la antropología de Leiden, que enfatizaba el estudio de las normas de etiqueta y los rituales, los sistemas de parentesco, la religión, la cosmología y todo lo concerniente al universo de las creencias.

Premunido de este estructuralismo de corte más histórico que el del francés Claude Lévi-Strauss, cuando la sociedad inca reclamó su atención lo que más le atrajo estudiar fueron los *ceques* del Cuzco, que fueran descritos detalladamente por el padre Bernabé Cobo, a quien complementaron cronistas como Cristóbal de Molina y Pedro Sarmiento de Gamboa. La razón de ello no es difícil de entender, pues los *ceques* consistían en un conjunto de huacas o adoratorios que se sucedían en líneas imaginarias que partían del Coricancha y terminaban en el horizonte, se distribuían en el espacio de la ciudad del Cuzco y sus alrededores, formando un sistema en el cual se integraban divisiones espaciales y temporales, además de agrupaciones sociales. La virtud de este sistema, por lo tanto, es que, siendo religioso, daba cuenta de las premisas clasificatorias bajo la cuales se ordenaban el espacio, el tiempo y los grupos sociales de la nobleza inca, así como la de los pueblos que habían precedido a los incas[4].

Aunque este sistema ya había sido auscultado por investigadores como los alemanes Eduard Georg Seler y Paul Kirchhoff, ninguno se había detenido a extraer de él las múltiples dimensiones adonde se proyectaba ni los principios que lo sustentaban. Esto fue lo que se propuso Zuidema y, al hacerlo, no solo descubrió el significado que tenía para los incas, sino también que estructuralmente era análogo a organizaciones semejantes estudiadas por Lévi-Strauss entre los bororos y ge del Brasil central, o a expresiones iconográficas derivadas de tiempos pretéritos como la estela de Raimondi, la portada del Sol de Tiahuanaco o numerosas representaciones en tejidos provenientes de Paracas o Chuquibamba, o en ceramios derivados de la cultura nazca. Pero estas coincidencias estructurales no se detenían aquí. También llegaban hasta nuestros

4 En términos bastante claros, Gary Urton (1984: 15) sostiene: «que al interior del contexto del sistema de *ceques* del Cuzco, los *ceques* parecen haber sido establecidos y reproducidos para propósitos rituales, calendáricos y políticos, por lo menos desde dos puntos de vista. Primero, estaban compuestos por una serie de wakas, con espacios entre ellas, que iban desde el Templo del Sol hasta el horizonte (y en algunos casos aun más allá). La conexión entre wakas se lograba a través del acto de observar desde las wakas (ej. para observaciones astronómicas), y visitando y haciendo sacrificios en cada waka ubicada a lo largo del *ceque* respectivo. Segundo, los *ceques* también deben verse como 'líneas demarcatorias'» (cfr. Holguín, arriba) y, en este sentido, cada *ceque* marcaba el límite entre el espacio que lo separaba de los dos *ceques* adyacentes; tres *ceques* eran separados por dos unidades de terreno. Como los *ceques* estaban asociados a diferentes grupos políticos y sociales, pueden ser vistos como señales limítrofes que eran establecidas, a través del tiempo, en la confrontación socio-política entre grupos que utilizaban las unidades de terreno intermedias; estas vinculaciones eran organizadas y formalizadas en un sistema jerárquico de relaciones que convergía en el centro político y era radiado desde él [...]. El sistema de *ceques* era la compleja integración y elaboración de relaciones sociales, espaciales y temporales organizadas alrededor de los principios saya, suyú y *ceque* y reproducido por continuas confrontaciones e interacciones entre grupos sociales (ejemplos, aillus y *panacas*), y entre grupos sociales y el paisaje. De acuerdo a Polo de Ondegardo (1917 [1571]: 52), el sistema de *ceques* se reproducía, aunque no en una forma tan elaborada como en el Cuzco, en cada ciudad del Imperio incaico».

ceque lines in Cuzco, which had been described in great detail by the chronicler friar Bernabé Cobo. Cobo's description of these lines was further complemented by the texts of chroniclers Cristóbla de Molina El Cuzqueño and Pedro Sarmiento de Gamboa. These *ceque* lines emanated in imaginary lines from the Coricancha to the *huacas,* or sites of adoration in the countryside of Cuzco. As such, they distributed the space of the city of Cuzco into its neighboring environs producing a singular system of integrated spatial, temporal, and social divisions. While religious, this system, therefore, provided evidence of the classifications through which time, space, and social groups of the Incan nobility were ordered. This system also appeared in the groups that had preceded the Incas.[12]

Although this *ceque* system had previously been discovered by other Anthropologists, such as German Eduard Georg Seler and German Paul Kirchhoff, no one had extracted from it the multiple dimensions where it projected or the principles that sustained it. To the contrary, Zuidema not only discovered the significance of this system for the Incas, but also that its structure was analogous to the organization of similar communities, such as the Bororo and Gê in Central Brazil, studied by Lévi-Strauss. His conclusions, moreover, highlighted the continuance in Incan practice of certain iconographic expressions ranging from the Raimondi Stele, the Gate of the Sun at Tiahuanaco, the textiles of Paracas and Chuquibamba, to the Nazca ceramics. The structural coincidences, however, were not limited to these instances. For example, many of these traits have been found in contemporary peasant communities, which despite the homogenizing orientations of scholars from both the left and the right sides of the political spectrum, have been made clearly evident. As such, through the work of Zuidema it is no longer possible to study Andean culture through the recurrence of isolated symbols. Instead, today culture is treated like the systematization of language, through which it is possible to establish the cultural unity of the Andes through the basis of shared principles, such as dualism, quaternity, tripartition, and others, through which space, time, religion, social relationships, productive activities, and the cosmos, can be organized.

In recognition of these insights, other scholars also expanded their sources in order to clarify which variables were operative in this culture. One significant advance in this process was the recognition of the importance of pre-Hispanic, colonial, and contemporary iconographies. Another equally important contribution was through the connections made to the study Amazonian cultures, which had been separated due to a poorly understood idea of functionalism, which had stated that these cultures lacked similar social stratification due to the absence of productive surpluses.

12 Gary Urton clearly demonstrates this phenomenon, stating: Inside the context of the system of Cuzco's *ceque* lines, the *ceque* lines appear to have been established and reproduced for ritual, calendrical, and political aims. At least when seen from two points of view. First, they were composed by a series of *huacas*, with spaces between one another, that went form the Temple of the Sol to the horizon (an in some cases even farther). The connection between the *huacas* was created through the act of observation from the *huacas* (ex. for astronomical observations), and visiting and making sacrifices at each *huaca*, located along the respective *ceque* line. Secondly, the *ceque* lines also should be seen as «demarcation lines» and, in this sense, each *ceque* line marked the border between the space that it separated and that of the two adjacent *ceque* lines. Three *ceque* lines were separated then by two plots of land. As the *ceque* lines were associated with different political and social groups, they could be seen as liminal signals that were established, over time, in the socio-political confrontation between groups who used the intermediate plots of land. These ties were organized and formalized into a hierarchical system of relationships that converged at the political center and then radiated from it.
The system of *ceque* lines was a complex integration and elaboration of the social, spatial, and temporal relationships, organized around the principals of *saya*, *suyu*, and *ceque*, reproduced through continual confrontations and interactions between social groups (ie. *ayllus* and *panacas*) and between social groups and the landscape. According to Polo de Ondegardo, the *ceque* system was reproduced in every city of the Incan Empire, although not in such an elaborate form as in Cuzco (1984: 15).

días en numerosas comunidades campesinas, con lo cual, gracias a la identificación de conjuntos sistemáticos estructurados, la cultura andina por fin encontraba un medio interdependiente mediante el cual visibilizarse y mostrar su continuidad frente al imperio de la orientación homogeneizadora, en la que participaban investigadores tanto de derecha como de izquierda.

Con los estudios de Zuidema, quedaron atrás aquellos intentos de identificar la unidad de la cultura andina a partir de la recurrencia de símbolos aislados. Ahora, como si se tratara de la sistematicidad de un lenguaje, fue posible establecer la unidad de la cultura andina sobre la base de principios clasificatorios como el dualismo, la cuaternidad, la tripartición y otros más con los que se organizaban el espacio, el tiempo, la religión, las relaciones sociales, las actividades productivas y el cosmos en general.

Además, con una perspectiva de esta naturaleza, pudieron ampliar las fuentes que contribuían al esclarecimiento de las variables que formaban esta cultura. Un paso importante en este sentido fue el valor concedido a la iconografía prehispánica, colonial y contemporánea, pero igual de importante fue que se tendieran puentes con las culturas amazónicas, allí donde un funcionalismo mal concebido las había mantenido alejadas por carecer de estratificación debido a la ausencia de excedentes productivos.

El impacto de Zuidema entre los estudiosos de la realidad andina fue tal que sus aportes muy pronto comenzaron a iluminar una serie de estudios enfocados en las comunidades andinas contemporáneas como las localizadas en el departamento de Ayacucho, en el río Pampas (Palomino, Quispe, Pinto, Earls), en Chuschi (Isbell) o en Andamarca (Ossio); en el Cuzco, en Pacarictambo (Urton) y en Sonqo (Allen); en Bolivia, al norte de Potosí (Platt, Harris), o se dedicaran a temas etnohistóricos referidos a expresiones calendáricas prehispánicas (Urton), o a sistemas de riego y organización social (Sherbondy), y así sucesivamente.

La lista de discípulos de Murra y Zuidema es larga, pero debo reconocer que las ideas del primero tuvieron mayor difusión más allá de sus alumnos, tal vez porque encierran un mayor contenido histórico. En el caso del segundo quizá no tuvieron igual alcance por su apego a la sincronía, como los lingüistas, y porque incursionó en campos y marcos teóricos cuya comprensión requería de un mayor grado de especialización. Es comprensible que no muchos estén familiarizados con un sistema de connubios asimétricos, en que la terminología de parentesco sugiere que un ego debe casarse con su prima cruzada matrilateral, lo que equivale a la hija del hermano de la madre; o con sistemas matrimoniales cuyas reglas se definen por prohibiciones en lugar de prescripciones. O que el conjunto del ordenamiento social se organizara para homologarlo con un cosmos que guardaba armonía con el movimiento de determinados astros, empezando con el principal (el Sol).

De ahí que fueron pocos los que le creyeron a nuestro estudioso neerlandés cuando propuso que los incas, desde Manco Cápac hasta Túpac Yupanqui, no eran personajes históricos, sino posiciones sociales asociadas con agrupaciones llamadas *panacas*, que tenían su ubicación fija en el sistema de los *ceques* del Cuzco, y que, por lo tanto, no se habían sucedido en el tiempo, sino que emergieron de modo simultáneo. Es tal la incredulidad al respecto que se sigue tomando a estos personajes como hitos cronológicos o hasta se les hace biografías, como si fuesen reyes europeos. No fue posible hacer más plausible al supuesto planteado ni siquiera señalando que algunas comunidades campesinas contemporáneas, como Cabana Sur o Pacarictambo, tienen grupos organizados a modo de *panacas*, o que fray Martín de Murua (en el manuscrito

The impact of Zuidema, among other scholars of the Andean society, was of such initial success, that soon afterward the following investigations were performed in contemporary Andean communities in the department of Ayacucho: at the river Pampas (Palomino, Quispe, Pinto, Earls), Chuschi (Isbell), and Andamarca (Ossio); in the department of Cuzco: at Pacarictambo (Urton), and Sonqo (Allen); in northern Bolivia: at Potosí (Platt, Harris). His conceptual framework also influenced ethnohistorical studies related to the pre-Hispanic calendar (Urton) and the system of social organization and irrigation (Sherbody), as well as many others.

The list of disciples of both Murra and Zuidema is long, but I want to acknowledge that the ideas of Murra had a much greater diffusion beyond his pupils, perhaps because they encompassed greater historical content. In the case of Zuidema, however, perhaps his attachment to synchrony, similar to linguists, as well as, his inclusion of theoretical fields and frameworks that required a greater degree of specialization, hindered the widespread diffusion of his ideas. Understandably, many are unfamiliar with asymmetrical marriages, in which kinship terminology suggests that an ego (individual) ought to marry his matrilateral cross-cousin. That is, he must marry the daughter of the brother of his mother. Additionally, in these matrimonial systems rules are defined by prohibitions instead of prescriptions. Equally unknown, perhaps, is another of his conceptual frameworks in which the social organization of humans attempted to equal the harmony of the cosmos, which was controlled by the movement of the stars, beginning with that which was the most supreme, the Sun.

Therefore, few believed Zuidema when he proposed that the Inca, from Manco Cápac to Túpac Yupanqui, were not actually historical persons, but rather social positions associated with groupings, called *panacas*. These *panacas*, accordingly, held a fixed position within the system of *ceque* lines emanating from Cuzco. Therefore, he argued that they had not emerged successively in time, but rather all at once. There was such incredulity to this idea that many scholars continue to proclaim that these were historic men, with complete biographies and chronologies, as if they were European kings. There is, however, no other plausible explanation for these *panacas*, given that contemporary communities, such as Cabana Sur and Pacarictambo, continue to use similar organization in their *panacas*. Additionally, friar Martín de Murua visually represented all of the Incas together in his Galvin Manuscript (see **Figure 3**). By continuing to disregard this idea, we will never be able to fully understand the principals of government and history according to the Incas.

Finally, the similarities between the organization of the *panacas* and *ayllus* of Puquio, Cabana, Pacarictambo, Tupicocha and many other contemporary communities provide further reliable testimony regarding the continuity of structural systems in Andean culture. For example, in both Quechua and Aymara the asymmetrical relationship between terminology and hierarchy has remained predominate. That is, the relationship between the brothers of a husband and wife (see **Diagram 1**). As such, the family members of the wife are considered to be the givers, while those of the husband are the receivers.

The neglect of these structural considerations has led, even among renowned scholars, to claims that works, such as that by the indigenous author Felipe Guamán Poma de Ayala's *The First New Chronicle and Good Government* (1615), are expressions of «pure mental subjugation (behetría)» (Porras Barrenechea, 1948: 7); or that indigenous communities were both melancholic and lacking creativity due to their condition of dependence on and dominance by other groups. Fortunately, many of these prejudices are slowly being discarded, however,

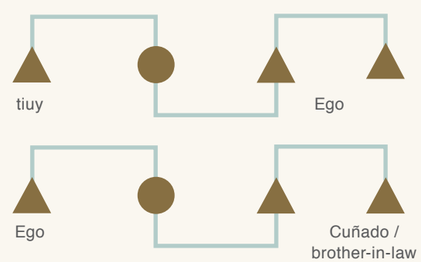
Galvin) haya representado juntos a todos los incas (ver **figura 3**). Es una lástima este desdén, pues de seguir ignorando este punto de vista será poco lo que entenderemos de la historia inca y de las pautas que rigieron su sistema monárquico.

Sin embargo, las semejanzas existentes entre la organización de las *panacas* y la de los aillus de Puquio, Cabana, Pacaritambo, Tupicocha y muchas otras comunidades contemporáneas más son un testimonio fehaciente de la continuidad en términos estructurales de la cultura andina, como el que en quechua y aimara se conserven también las asimetrías terminológicas y jerárquicas entre los hermanos del esposo y los de la esposa (véase el **diagrama 1**), debido a la valoración de los parientes de la esposa como dadores y los del esposo como receptores.

Haber descuidado puntos de vista de esta naturaleza hizo que connotados estudiosos consideraran que obras como *Primer nueva corónica y buen gobierno*, del cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, fueran la expresión de una «pura behetría mental» (Porras Barrenechea, 1948: 7), o que las comunidades campesinas fuesen vistas como melancólicas o carentes de creatividad por su condición de agrupaciones dependientes y dominadas.

Felizmente estos prejuicios van quedando atrás, aunque todavía queda un largo camino por recorrer. Sin embargo, gracias a instituciones como el Programa de Estudios Andinos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, que integra las especialidades de Antropología, Arqueología, Historia y Lingüística (y que para el célebre Luis E. Valcárcel eran los principales factores a fin de conocer la herencia de nuestro pasado), se viene allanando con creces lo que la orientación homogeneizadora pretendió soslayar por tanto tiempo.

we still have a long way to go. Thanks to institutions, such as the Andean Studies Program at the Pontifical Catholic University of Peru, which integrates the fields of Anthropology, Archaeology, History, and Linguistics (which according to Luis E. Valcárcel are the four fields necessary to understand our inheritance of the past), that which the homogenizing political perspectives has attempted to dismiss for so long, is finally coming to light.



■ **Diagrama / Diagram 1.** Relaciones de afinidad. / Relationships of Affinity

■ **Figura / Figure 3.** Simultaneidad de los incas. / The Simultaneity of the Twelve Incas (Murua, 2004 [1590], folio 21v) Sean Galvin Private Collection.

Capítulo 2

Dos conceptos medulares del Incario: Tahuantinsuyo e inca

Chapter 2

Two Core Concepts: *Tahuantinsuyu* and Inca

Dos conceptos medulares del Incario:
Tahuantinsuyo e inca

1. Tahuantinsuyo

En el primer capítulo nos hemos detenido en el valor que los europeos le otorgaron a la noción de Tahuantinsuyo como si fuera una autodenominación del conjunto de pobladores que integraron a la totalidad de etnias que fueron dominadas por los incas a la llegada de los españoles. Como lo he sugerido, si alguna vez lo fue, es difícil decirlo, pues muy rápidamente se contaminó del estilo que acompañó a otros términos con valor legal como «Perú» o «Nueva Castilla».

Pero sea que haya sido una autodenominación, el término existió y aludió a un conjunto unitario como ocurre en las aldeas de los ge del Brasil Central y de otras tribus que moran este país o muchas más que se reparten en distintos continentes que albergaron ya sea grupos de pequeña escala o grandes civilizaciones como las que se dieron en China, Indonesia y muchas más.

Aunque se trata de una versión tardía, una buena explicación para el significado de Tahuantinsuyo nos la da el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales*:

> «Los reyes Incas dividieron su imperio en cuatro partes que llamaron Tavantinsuyu, que quiere decir las cuatro partes del mundo, conforme a las cuatro partes principales del cielo, Oriente, Poniente, Septentrión y Mediodía. Pusieron por punto o centro la ciudad del Cozco, que en la lengua particular de los Incas, quiere decir ombligo de la tierra: llamáronla con buena semejanza ombligo, por que todo el Perú es largo y angosto, como un cuerpo humano, y aquella ciudad está casi al medio. Llamaron a la parte del Oriente Antisuyu, por una provincia llamada Anti, que está al Oriente, por la cual también llaman Anta toda aquella gran cordillera de Sierra nevada que pasa al Oriente del Perú, por dar a entender que está al Oriente. Llamaron Cuntisuyu a la parte del Poniente, por otra provincia muy pequeña llamada Cunti. A la parte del Norte llamaron Chinchasuyu, por una gran provincia llamada Chincha, que está al Norte de la Ciudad, y al distrito del Mediodía llamaron Collasuyu, por otra grandísima provincia llamada Colla, que está al Sur. Por estas cuatro provincias entendían toda la tierra que habia hácia aquellas cuatro partes, aunque saliesen de los términos de las provincias muchas leguas adelante, como el reino de Chile, que con estar mas de seiscientas leguas al Sur de la provincia Colla, era del partido Collasuyu, y el reino de Quitu del distrito Chinchasuyu, con estar mas de cuatrocientas leguas de Chincha al Norte. De manera que nombrar aquellos partidos era lo mismo que decir al Oriente, al Poniente, &. y a los cuatro caminos principales que salen de aquella ciudad también los llaman así por que van a aquellas cuatro partes del reino» (Inca Garcilaso de la Vega, 1918, libro I, capítulo 11: 109).

■ **pp. 96-97.** Nevado Pariacaca, sierra de Lima. / Snowcapped Pariacaca. Mountain range of Lima.

Two Core Concepts:
Tahuantinsuyu and Inca

1. Tahuantinsuyu

In the first chapter we examined the Europeans' notion of *Tahuantinsuyu*, to consider if it was an autochthonous term, referring to the different ethnic communities controlled by the Incas at the moment of the Spaniards' arrival. As I have suggested, if this had ever been the case, it is now hard to say, since rapidly the legal value associated with the names «Peru» or «New Spain» were contaminated by European contact. That said, perhaps the name was self-referential, since its existence does allude to the unification of various territories. A similar process occurred in other communities, such as the Gê in Central Brazil or other tribes in Peru. Likewise, something similar has occurred with many other small and large-scale tribes that are spread across various continents, such as China and Indonesia among others.

Although written decades after the conquest, Garcilaso de la Vega offers a good explanation for what *Tahauantinsuyu* might have meant to the Incas in his *Royal Commentaries*, stating:

> The Inca Kings divided their empire into four parts, which they called *Tahuantinsuyu*, meaning «the four quarters of the world,» corresponding to the four cardinal points of heaven: east, west, north, and south. They took as a central point the city of Cuzco, which in the private language of the Inca means «Navel of the world.» The semblance of the navel is a good one, for all Peru is long and narrow like a human body, and the city is almost in the middle. They called the eastern part *Antisuyu*, from a province called *Anti* in the east, whence they called *Anti* the whole of that great range of snowcapped mountains that runs to the east of Peru, indicating that it is to the east. They called the west part *Cuntisuyu* from a small province called *Cunti*. The northern quarter they called *Chinchasuyu*, from a great province called *Chincha*, to the north of the city. And the district to the south they called *Collasuyu*, from a very extensive province called *Colla* to the south. By these four provinces they implied all the land in the direction of the four parts, even if many leagues beyond the limits of those provinces. Thus, the kingdom of Chile, though more than six hundred leagues to the south of the province of *Colla* was in *Collasuyu*, and the kingdom of Quito, though more than four hundred leagues to the north of *Chincha*, was in *Chinchasuyu*. The names of these quarters were thus the same as saying eastwards, westwards, etc, and the four main highways issuing from the city were also so called because they led to the four part

Coincidiendo con el Inca Garcilaso en asociar los suyos con los puntos cardinales (**diagrama 2**), el cronista indígena Guamán Poma de Ayala hasta los representa en un dibujo que llama «mapamundi», cuyo contenido aparece dividido en cuatro partes, representando los cuatro suyos o reinos, como prefiere llamarlos, por medio de dos diagonales que se entrecruzan y en cuyo punto de encuentro figura la capital del Imperio inca convalidando la traducción de «ombligo» que el Inca Garcilaso da al término *Cozco* (ver **figura 1**). Donde discrepan es en la ubicación del suyo con el punto cardinal. En el caso de Guamán Poma de Ayala se explica por la relación de complementariedad que establece entre el Chinchaysuyo por asociarlo con el poniente; y Hanan Cuzco y el Collasuyo, con el naciente y Hurin Cuzco. Además, como se vale de una página rectangular para representar los suyos, puede hacer coincidir Hanan con la mano derecha, como lo describe en el texto, y Hurin, con la izquierda.

Como reinos, el cronista indígena a cada cual le otorga un rey con su respectivo escudo y una posición jerárquica en el conjunto cuaternario que se organiza en pares de oposiciones. Así se tiene:

of the Empire (Inca Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989, Book II, Chapter XI: 93-4).

Chronicler Felipe Guáman Poma de Ayala's drawing, titled *The Mapamundi of the Indies,* further coincides with Inca Garcilaso's description of the four *suyus* (see **Figure 1**). His two diagonal lines, dividing the pictorial space into four parts, which he calls kingdoms, rather than *suyus*, converge at the capital city of Cuzco. This emphasizes its status as the *navel* of the empire. That said, Guamán Poma de Ayala provides a different relationship than Inca Garcilaso between the *suyus* and cardinal directions. He writes that *Chinchasuyu* was associated with the west and *Hanan* Cuzco, whereas *Collasuyo* was related to south and *Hurin* Cuzco, based on the prevailing relationship of complementarity. Using the rectangular page as the guide for his drawing, the *suyus* of *Hanan* became associated with the right-hand side of the page, as he describes in his text, while those of *Hurin*, were linked to the left-hand side.

As kingdoms, this indigenous chronicler attributed a king to each one, with its own respective coat of arms and hierarchical position within the quadripartite conglomerate, which he organized in paired opposites. Accordingly, they appear as follows:

Hanan		Hurin	
Hanan	Hurin	Hanan	Hurin
Chinchaysuyo	Antisuyo	Collasuyo	Contisuyo

Para Guamán Poma de Ayala, la presencia simultánea de los reyes de los cuatro reinos rodeando al inca representa por excelencia el orden del mundo, pues realza la cualidad metafísica del inca como mediador de los opuestos complementarios encarnados en los cuatro suyos o reinos (ver **figuras 4 y 5**).

Therefore, Guamán Poma de Ayala's depiction of the simultaneous presence of the four kingdoms' kings, surrounding the Inca, represented the order of the world by excellence. This association, moreover, enhanced the metaphysical quality of the Inca, who was the embodied mediator between the complementary opposites of his four kingdoms (see **Figures 4 and 5**).

■ **Figuras / Figures 4, 5.** Los representantes de los cuatro suyos. Asimismo, del Hanan Cuzco y del Hurin Cuzco. / The representatives of the four suyus and those of Hanan Cuzco and Hurin Cuzco. Guamán Poma de Ayala.

■ **Diagrama / Diagram 2.** Distribución en los suyos según los puntos cardinales / Distribution of the *suyus* aaccording to the cardinal directions.

Autor / Author:	Norte / North	Sur / South	Este / East	Oeste / West
Garcilaso	Chinchaysuyo	Collasuyo	Antisuyo	Contisuyo
	Poniente	Saliente	Mar del Norte / North Sea	Mar del Sur / South Sea
	Oeste / West	Este / East		
Guamán Poma	Chinchaysuyo	Collasuyo	Antisuyo	Contisuyo
	Hanan	Cuzco	Hurin	Cuzco

Da la impresión, por lo tanto, que para Guamán Poma de Ayala los suyos o «reinos», más que realidades tangibles, son entidades abstractas que en conjunto representan la totalidad de las Indias, en contraste con España, como equivalente al mundo foráneo que encierra una estructura idéntica al de las Indias, como se aprecia en la **figura 6**. Además, este dibujo tiene la virtud de mostrar que el contraste lo representa con un esquema dualista donde a las Indias le da mayor preeminencia. Así, ocupan una posición Hanan (alto), mientras que España, una Hurin (baja).

Al margen de que Guamán Poma de Ayala tratara a los cuatros suyos como una abstracción que se distribuían según los puntos cardinales, cada cual contaba con su espacio en el terreno que, como veremos, fueron utilizados para agrupar los *ceques* y para otras expresiones rituales. Sobre cómo se originaron, se puede suponer que nacieron con la organización de la ciudad del Cuzco, pero si no sabemos cómo se desarrollaron, al menos un apoyo para acercarnos a esta incógnita existe un documento que data de 1577, encontrado por Waldemar Espinoza Soriano, que a su vez fue perfeccionado por Tom Zuidema y la antropóloga estadounidense Deborah Poole, que posibilita establecer los límites de los suyos y los pueblos que los integraban en el perímetro alrededor de la ciudad del Cuzco (Zuidema y Poole, 1982).

Depurando el listado de pueblos que permiten delimitar los suyos según Espinoza Soriano, Zuidema y Poole, aparte de corregir algunas omisiones, se observa un listado más completo que permite elaborar un par de mapas que ofrecen la configuración que adoptan en el terreno (**mapas 1 y 2**).

Guamán Poma's writing, however, suggests that these four *suyus* or kingdoms, were more likely abstract conceptualizations, rather than tangible realities. In the drawing he represented the totality of Inca territory as an equivalent foreign world to that of Spain, with its own identical structure, as is seen in **Figure 6.** This drawing, further, contrasts these two powers by bestowing the place of prominence in this dual framework to Peru. As such, Peru occupies the upper position of *Hanan*, whereas Spain is placed below in the position of *Hurin*.

Apart from the fact that Guamán Poma de Ayala treated the four *suyus* as mental abstractions distributed according to the four cardinal points, each one had its own spatial territory, which we will see, were used for grouping the *ceque* lines and for other ritual celebrations. While we are not entirely certain how these four *suyus* developed, it is generally assumed that were established upon the foundation of Cuzco. A 1577 document, found by Waldemar Espinoza Soriano that was subsequently studied by Tom Zuidema and American anthropologist Deborah Poole, sheds light on this organization (Zuidema and Poole, 1982). As such, it is now possible to establish the limits of each *suyu* around the city of Cuzco.

■ **Figura / Figure 6.** El mundo foráneo representado por España y el local, por las Indias. / The Indies and Spain. Guamán Poma de Ayala.

El listado que proponen es el siguiente:

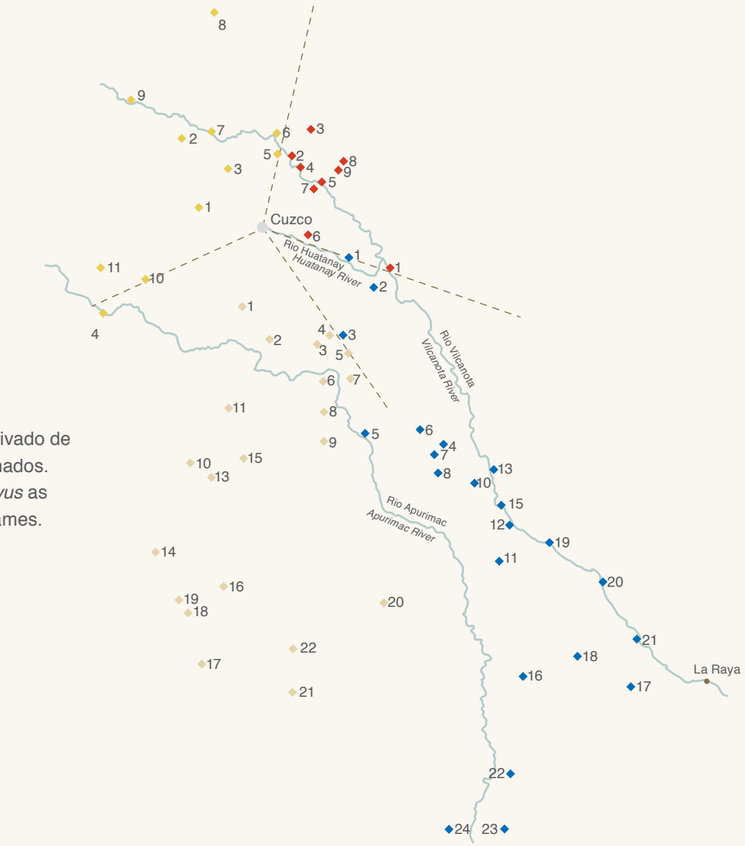
The following is the proposed list:

Los suyus en 1577 / The *Suyus* in 1577

I Chinchaysuyu ◆	II Collasuyu ◆	III Andesuyu ◆	IV Condesuyu ◆
1 Pucyura	1 Quispicanche	1 Caycay	1 Guanoquite
2 Maras	2 Muyna	2 Lamay	2 Pacaritambo
3 Chinchero	3 Pona quiguar	3 Poquises	3 Tantarcuzco
4 Cotabamba	4 Marpa	4 Coya	4 Sutic Cucuchiray
5 Caquia Xaquixaguana	5 Acos	5 Pisac	5 Cocno
6 Calca	6 Quispillacta	6 Orna	6 Cayaotambo
7 Yucay	7 Collapata	7 Vita oma	7 Papres
8 Lari (Lares)	8 Pomacanche	8 Pampallacta	8 Olpolaura
9 Tambo	9 Camama	9 Coyo	9 Accha
10 Chinchaypuquio	10 Acupia		10 Musca
11 Chiuches	11 Yanaoca		11 Caxapucara
	12 Tinta		12 Guancallo
	13 Chicacupe		13 Pite
	14 Cangalla		14 Haquira
	15 Combapata		15 Capamarca
	16 Chicasupa		16 Collquemarca
	17 Layosupa		17 Helatas
	18 Yanquisupa		18 Cuzco
	19 Cacha		19 Quinota
	20 Gicoane		20 Livitaca
	21 Lurucachi		21 Vellille
	22 Pichigua		22 Ayacasi
	23 Yaure		
	24 Coporaque		

Más adelante, volveré sobre las dimensiones de estos *suyos*, cuando me refiera a los *ceques*, pero, para concluir este capítulo, retomaré algunas reflexiones sobre lo que se sabe acerca del término «inca».

I will return to the dimensions of these four *suyus*, during the discussion of the *ceque* lines, but to conclude this chapter, I would like to return to reflect on what is known about the term *the Inca*.



■ **Mapa / Map 1.** Derivado de los nombres mencionados. / Map of the Four *Suyus* as Derived from their Names.

■ **Mapa / Map 2.** Configuración de los cuatro suyos derivado del documento de 1577. / The Spatial Configuration of the Four *Suyus* as presented in the 1577 Document.

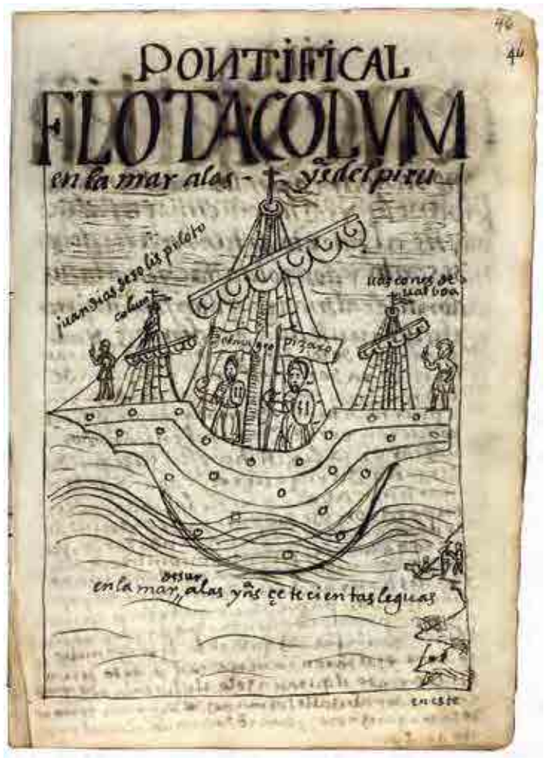
2. La noción «inca»

Si Blasco Núñez de Balboa descubrió el océano Pacífico o Mar del Sur, como originalmente lo llamaron, fue en gran parte motivado por indígenas de la tribu Comogre, concretamente por el hijo mayor del cacique Ponquiaco, quien hacia 1511, irritado al advertir la codicia de los españoles por un poco de oro que estaban pesando, los riñe por pelearse por minucias cuando tenía conocimiento que si se aventuraban hacia el sur encontrarían pueblos donde abundaba aquel mineral (Las Casas, 1986, tercer tomo: 154).

Como lo he narrado en mi libro *La monarquía divina de los incas* (2020), tan convencido debió quedar nuestro conquistador por estas noticias y otras que había recibido a los súbditos de un tal cacique Dabaibe, que no eran antropófagos y que adquirían oro de pueblos allende grandes montañas ubicadas hacia el sur de Urabá, actual Colombia (Bernand y Gruzinski, 1996: 362-363), que se hizo el propósito de preparar la travesía hacia donde se le había indicado. La empresa era, sin embargo, costosa y para convencer al rey Fernando II que le facilite el reclutamiento de no menos de un millar de hombres, así como los pertrechos adecuados, no escatimará en exagerar las noticias recibidas sobre la abundancia de oro y otras riquezas. Al no ser una tarea fácil, demoró un par de años hasta que, en setiembre de 1513, reapareció por el territorio de los Cueva, donde el cacique Careta, también conocido como Chima, que prácticamente había devenido en su suegro al emparejarse con su hija Anayansi, para que le suministrara guías con el fin de emprender su expedición.

Al cumplirse la travesía sin mayores tropiezos, el 25 de setiembre de 1513 se tomó posesión de las aguas de este mar en nombre de los reyes de España. El nombre que se les daría sería Mar del Sur.

Tras este descubrimiento, lo que faltaba era recorrerlo con dirección al sur para hacer realidad las noticias que habían recibido sobre pueblos inmensamente ricos en oro que existían allende la región meridional. Como paso previo, Balboa logró que los reyes lo nombraran adelantado y solicitó la autorización para proseguir con sus descubrimientos. Sin embargo, rivalidades con el gobernador Pedrarias atrasaron sus propósitos. Luego de casarse con la hija de Pedro Arias Dávila, conocido como Pedrarias, consiguió la ansiada autorización. Preparó la construcción de los navíos a costa del sacrificio de numerosos indígenas, pero le va mal. En Darién las intrigas en su contra aumentan y es obligado a presentarse ante el gobernador, quien, sin apiadarse de ser su yerno, en 1519, lo manda a decapitar.



■ Alegoría de la flota de Colón. / The Allegory of Columbus's Fleet. Guamán Poma de Ayala.

2. The Notion of *the Inca*

Blasco Núñez de Balboa's discovery of the Pacific Ocean, or South Sea, as it was originally called, was enabled by the indigenous peoples of the Comogre tribe. More precisely, the eldest son of the cacique Ponquiaco, irritated by the greed of the Spaniards for the little gold he and his peoples had, in 1511 cleverly admonished them stating that if they were to venture further south, they would find places more abundant with the mineral (Bartolomé de las Casas, 1986, vol. 3: 154). One of the caciques, Dabiabe, likewise, claimed that these southern peoples were not cannibals, and their towns beyond the great mountains to the south of Urabá, today's Colombia, were filled with gold (Bernand and Cruzinski, 1996: 362-2), These stories must have been so convincing to the Spaniards, as I have previously written in my book *La monarquía divina de los Incas* (2020), that shortly afterwards Núñez de Balboa began to prepare for a trip southward. The undertaking was costly. In order to convince King Ferdinand II to provide for the recruitment of the thousand men and supplies necessary for the venture, he boasted in his letters of the abundance of gold and other riches that were sure to be found. Despite all of his efforts it would not be, however, for another couple of years before he set sail.

In September 1513, he arrived again in the Cueva territory, where he was greeted by cacique Careta, who was also known as Chima. Due to Núñez de Balboa's relationship with his daughter Anayansi, Chima, acting as a father-in-law offered to provide Núñez de Balboa with the guides necessary to carry out the expedition southward. Núñez de Balboa completed this journey without any major setbacks, and on September 25th, 1513, in the name of the Spanish Monarchs he took possession of this ocean. In this act of declaration, he proclaimed these waters to be the South Sea.

Despite this discovery, he had not yet arrived at the desired riches. He still had to travel further southward in order to learn if the towns therein were truly as rich in gold as he had been promised. Once again, he petitioned for the necessary royal support for his mission and authorization to continue. Rivalries among fellow Spaniards, however, principally with the governor Pedro Arias Dávila, delayed his progress. Finally, after officially marrying the governor's daughter, he received the much-anticipated authorization. Thus, he set about the preparation of the ships utilizing the labor and sacrifice of the indigenous peoples. Yet, by the time he reached Darien in 1519, the plots against him had increased to such a degree that when he presented himself once again to Arias Dávila, without hesitation the Governor ordered the decapitation of his son-in-law.

■ Los viajes de descubrimiento y conquista. / The Voyages of the Discovery and Conquest. Guamán Poma de Ayala.

Este año es especialmente significativo. El gobernador traslada la sede de su gobierno a Panamá, al lado del Mar del Sur. Hernán Cortés emprende la conquista de México y Fernando de Magallanes decide encontrarse con el mar recién descubierto navegando por el Atlántico hacia el sur para encontrar una desembocadura. Una vez que la encuentra, su recorrido prosigue hacia el noroeste, llega a las islas Filipinas y Molucas, pero fallece víctima de una flecha envenenada. Quien concluye el periplo en España es Sebastián Elcano, que sería el primero en dar la vuelta al mundo.

Estamos en los inicios de 1520 y Panamá, si bien cuenta con algunas personas acaudaladas como los futuros socios del descubrimiento y conquista de los incas, se mantiene bastante olvidada de la Península. Los más sufridos son los indígenas, cuyo número se ve diezmado por el maltrato de los europeos y las enfermedades. Sin embargo, en medio de aquella desolación, las bondades del clima del Mar del Sur atraen a numerosos colonos, algunos de los cuales vienen inoculados con el deseo de explorar aquellos territorios sureños pletóricos de riqueza.

Así, en 1522, un hábil comerciante amigo de Pedrarias que llegó a ser regidor e inspector de indígenas organiza una expedición hacia el oeste de la actual Colombia. Navega a lo largo del golfo de San Miguel, descubre el río San Juan y llega hasta la provincia de Cochama, donde sus habitantes libraban batallas con los indígenas de Birú. Su nombre era Pascual de Andagoya, que, gracias a sus andanzas, logra que unos mercaderes indígenas le informen sobre la existencia de numerosos pueblos ubicados más al sur. El cacique de Cochama se ofrece a conducirlo a estos poblados conocidos genéricamente como Birú, que, se supone, darían origen al nombre Perú, con que se conocerían las tierras dominadas por los incas.

Desafortunadamente, ciertos accidentes que tuvo lo obligan a cancelar su empresa, la cual será retomada, a instancia de Pedrarias, por quien sería el conquistador del Perú, el célebre Francisco Pizarro.

Sin embargo, tomar la posta le demoraría un par de años, pues, aparte de reclutar acompañantes, debía contar con algunas embarcaciones. Una de ellas, que era tan precaria que requería una remodelación casi total, había pertenecido a Blasco Núñez de Balboa. Otra, más pequeña, construida expresamente para la aventura que iniciarían, quedaría a cargo del ya connotado piloto Bartolomé Ruiz.

Impaciente por lanzarse a la aventura, el 14 de noviembre de 1524, dos meses antes de que la nave más pequeña que transporta a su socio Diego de Almagro se terminara, Francisco Pizarro enfila en la embarcación de Balboa hacia el sur. Aunque su destino era una incógnita, pues las noticias de los pueblos que aspiraban llegar oscilaban entre la fantasía y la realidad, las alternativas para satisfacer sus ambiciones eran muy pocas.

Desde este momento histórico en que Pizarro reemplaza a Pascual de Andagoya hasta la captura del inca Atahualpa pasarán ocho años. El total de viajes que hizo fueron tres (1524-1525; 1526-1528; 1531-1533). En todo este tiempo dos incidentes le abrieron los ojos de la viabilidad de su aventura. Uno fue en el segundo viaje, cuando, a la altura de Manta (Ecuador), se toparon con una gran balsa a vela (ver **figura 7**) hecha de troncos de árboles con dos mástiles que llevaba cerca de veinte indígenas que —según los cronistas Sámano y Xerez—:

> «Trayan muchas pieças de plata y de oro para el adorno de sus personas, para hazer rescate con aquella con quien yban a contratar, que yntervenyan coronas y dyademas y cintos y puñetes y armaduras, como

The year, 1519, was especially monumental. This was the year in which Governor Arias Dávila moved the seat of royal government to the other side of Panama, so that it was now facing the South Sea. Hernán Cortés, likewise, commenced the Conquest of Mexico, and Fernando Magallanes set off southward in search of the union between this new sea and the Atlantic Ocean. He, ultimately, found that connection and continued to travel to the Philippines and Moluccan Islands, where he died from a poisoned arrow. It would be Sebastián Elcano, who continued his trip returning to Spain, after having completed the first maritime voyage around the world.

By the early 1520s many of the men who would ultimately participate in the discovery and conquest of the Incas were gathered together in Panama, which is a fact that had often been overlooked by scholars. The indigenous people of this region suffered greatly, afflicted by both the abuse of the Spaniards and new European diseases. Therefore, in the midst of this utter desolation, the promise of abundant riches and good climate farther south further kindled the Spaniards' desires to continue exploration along the South Sea.

In 1522 a skilled merchant, Pascual de Andagoya, arrived in Panama possessing the title of inspector of indigenous peoples and the authorization to plan an expedition to the west of what is today Colombia. He happened to have been a colleague of Governor Pedro Arias Dávila. He navigated along the San Miguel gulf coast, passing by the San Juan river, until he reached the province of Cochama, whose inhabitants had fought battles against the natives of Birú. Throughout these journeys, he received information from indigenous merchants about the existence of many towns located further south. For instance, the cacique of Cochama, even offered to take him personally to these communities, which were generically called Birú. It is assumed that this was the origin of the name Peru, which subsequently came to refer to the peoples dominated by the Incas.

In the end, this venture was canceled due to various mishaps, and at Pedro Arias Dávila's insistence another was planned. This time Francisco Pizarro was charged to conquer Peru. It would not be for another couple of years before this new eager group of men set off. First, Pizarro had to recruit skilled soldiers; then, he had to repair and equip the boats, one of which had belonged to Núñez de Balboa and was so precarious that it required a complete remodel. Afterwards, he had a smaller ship constructed for the express purpose of a reconnaissance mission to scope out the terrain, undertaken by Bartolomé Ruiz.

Impatient to embark on the adventure, on November 14th, 1524, two months before the smallest ship carrying his partner Diego de Almagro was finished, Francisco Pizarro headed south on Balboa's boat**.** Although his destination remained unknown, as the news about the towns where they aspired to arrive oscillated between fantasy and reality, the alternatives to satisfy their ambitions were very few. This first venture was the first of three (1524-1525; 1526-1528; 1531-1533). Each further demonstrated the viability of their adventure southward. In total it would be eight years from the moment in which Pizarro replaced Pascual de Andagoya to the capture of Atahualpa, signaling the beginning of the Spanish occupation of Peru. During their second trip, when nearing the city of Manta (present-day Ecuador), they came upon a large balsa raft (see **Figure 7**). Made out of large tree trunks with two masts, the ship carried close to twenty indigenous men. Chronicler Sámano-Xérez records the sighting of this ship, stating:

> And they were carrying many items of silver and of gold personal ornament to exchange with those with whom they were going to trade, including crowns and diadems and belts and gauntlets and leg armor and breastplates and tweezers and jingling bells and strings and bunches of beads and *rosecleres* and mirrors

de piernas y petos, y tenaçuelos y cascaveles, y sartas y marços de quentas y rosecleres, y espejos y goarnecidos de la dicha plata, y taças y otras vasijas para veber. Trayan muchas mantas de lana y de algodón y camisas y aljulas (especie de gabán con mangas cortas), y alcceres (vestidura morisca a manera de capa) y alaremes (tocado conque los árabes se cubrían la cabeza), y otras muchas ropas, todo lo mas dello muy labrado de labores muy ricas, de colores de graña y carmesy y hazul y hamarillo y de todas otras colores, de diversas maneras de labores, e figuras de aves, y anymales y pescados y arboledas. Y trayan unos pesos chiquitos de pesar oro como hechura de romana, y otras muchas cosas. En algunas sartas de quentas venian algunas piedras pequeñas de esmeraldas y caçadonias y otras piedras y pedaços de cristal y anyme. Todo esto trayan para rescatar por unas conchas de pescado, de que ellos hazian quentas coloradas como corales, y blancas, que trayan casy el navio cargado dellas» (Sámano, 1992: 6).

El segundo acontecimiento fue cuando, al llegar a Tumbes y ver por primera vez una ciudad inca, se le abre la oportunidad a Pizarro de tener un encuentro inaugural con un administrador inca de orejas grandes (orejón) que se le acerca a su embarcación en una balsa. Impactado por este personaje, el recibimiento que se le da es amistoso y cortés. Cieza de León escribe:

> «El orejon como viese los cristianos, túvolos por gente de gran razón, pues no hazían daño ninguno, sino antes dauan lo que trayan; e porque le convenía embiar relación cierta a Quito al rey Guaynacapac, su

mounted with the said silver, and cups and other drinking vessels; they carried many mantels of wool and of cotton, and shirts and *aljubas* and *alaremes* and many other garments, most of them embroidered and richly worked in colors of scarlet and crimson, and blue and yellow, and of all other colors in different kinds of work and figures of birds and animals and fish and trees; and they brought some tiny weights to weigh gold, like Roman workmanship, and many other things. On some strings of beads there were other small stones of emerald and chalcedony, and other stones and pieces of crystal and *ánime*. All of this they brought to exchange for some shells from which they make coral red and white beads, and they had the vessel almost laden with them» (Sámano y Xérez, trans. Currie, 1995: 511).

No less noteworthy was their arrival at Tumbes, where for the first time the Spaniards witnessed an Incan city. During a meeting on a balsa raft, Pizarro first encountered an Incan administrator, often called in the sources *orejones*, (big ears, equivalent to a lord) due to their personal auricular adornment. Recognizing the importance of this encounter, Pizarro showered the man with friendship and courtesy, which Cieza de León recorded, saying:

> When an *orejón* saw the Christians, he took them for very rational people since they were not causing any harm, but rather gave of what they had been brought. After he saw the ship and its equipment, he thought it expedient to send an official report about those people to Quito to King Huayna Cápac, his lord. He looked at and asked so much that the Spaniards were astonished to see such a sagacious and knowing Indian, who as well as he could

■ **Figura / Figure 7.** Foto de balsa de indígenas del norte del Perú, tomada por el etnógrafo alemán Heinrich Brüning a fines del siglo XIX. / Photo of an indigenous balsa raft off of the north coast of Peru, taken by German ethnographer Heinrich Brüning at the end of the 19th century.

señor de aquellas jentes... mediante los indios que servían de lenguas, preguntó al capitán que dónde heran y de qué tierra avían venido, qué buscavan o qué hera su pretención de andar por la mar y por la tierra sin parar. Francisco Pizarro le respondió que venían de España, donde eran naturales, en cuya tierra estaba un rey grande y poderoso llamado don Carlos, cuyos vasallos y criados eran ellos y otros muchos».

Añade que habían salido a descubrir aquellas partes y poner bajo la sujeción de aquel rey a los pueblos que encontraran, así como darles a conocer la falsedad de sus ídolos y sacrificios y enseñarles el cristianismo como el camino de la salvación (Cieza de León, tercera parte de *Crónica del Perú*, 1987: 54). A renglón seguido, Pizarro es invitado a desplazarse a Tumbes para visitar al cacique tallán Chilimasa.

No es improbable que Pizarro le dijera al orejón lo que consigna Cieza de León, pero, desafortunadamente, lo que nadie menciona es qué pudo decirle el orejón sobre a quién representaba y las razones por las cuales se encontraba entre los pobladores de aquella región.

No obstante, lo que este par de encuentros revelaron a los españoles es que estaban ante indígenas más civilizados y acaudalados de los que hasta el momento habían tratado en las Antillas y, concretamente, en Panamá. Estaban, por lo tanto, bien encaminados hacia la consecución de sus sueños. Sus sacrificios no habían sido en vano.

De lo que no nos hablan las fuentes es si estos encuentros les permitieron vislumbrar que alguno de los pueblos ubicados más adelante hubiesen podido forjar un Estado, con un jerarca en su cúspide, que pudiese haber doblegado a infinidad de pobladores que se distribuían en un territorio muy amplio. Menos aún se sabe si alguna de sus lenguas pudo haberles mencionado la palabra «inca» o el nombre con que se le conoció a alguno de los que ostentaron el rango asociado con esta palabra.

Solo Juan Ruiz de Arce, al recordar la mencionada estadía en Tumbes y el impacto que les causó uno de sus edificios, señala que los indígenas se la atribuían a un tal Gutimaaynacava (sin duda, el undécimo inca Huayna Cápac), del cual «decían que era señor de toda aquella tierra y él mandó hacer aquella casa, y estando él allí, que sería un año» (Ruiz de Arce, 1953: 92). Sin embargo, la palabra «inca» brilla por su ausencia.

El notable historiador Franklin Pease observa:

> «Las primeras crónicas no dejaron una imagen clara del *Inka*. Los españoles buscaban un rey, pero identificaron a Atahualpa con un nombre: lo llamaron Atabalipa, Tubaliba, Atabalica, Tubalipa, etc., pero también identificaron a Huáscar con 'el Cuzco joven' por oposición al 'Cuzco viejo', que venía a ser Huayna Cápac. También usaron indiscriminadamente 'cacique' para designar a diversas autoridades, transponiendo a los Andes la noción antillana; a veces llamaron simplemente 'señor' al *Inka*. La noción de *Inka* vendría después.

Primeramente, los españoles emplearon *Inka* como un nombre dinástico, transmisible, que les permitía designar a Manco Inca (aquel que fuera nombrado por Pizarro después de haber designado un primer sucesor de Atahualpa, que falleció, (aparentemente envenenado). Solo años mas tarde, cuando en la segunda mitad de la década de 1550, escribieron autores como Agustín de Zárate (quien se fue del Perú hacia 1545 y

through the Indians serving as interpreters – asked the captain where they were from, what land they had come from, and what they were looking for, or what their purpose was in going by Sea and land without stopping. Francisco Pizarro replied that they had come from Spain, where they were native, and that in that land there was a great and powerful king named Don Carlos, whose vassals and servants they were, and many others because he ruled large territories (Cieza de León, trans. Cook, 1998, Book XX: 108).

Cieza de León further writes that they sought to discover these lands so that they could bring all the people found under the subjugation of the Spanish king. Moreover, they aspired to bring salvation to all the peoples encountered through the teaching of the falsity of their idols and sacrifices and the Christian religion. The *orejón* then invited Pizarro to travel to Tumbes in order to meet the cacique Chillamasa. While it is probable that Cieza de León accurately captured Pizarro's speech, no one recorded the responses of the *orejón* to the Spaniard's declarations. Moreover, there was no attempt to document the indigenous perspective accounting for the arrival of these foreign men to their territory.

Spanish descriptions of these indigenous peoples, however, demonstrate a recognition that these groups were «more civilized,» according to a Spanish understanding of the term, than the peoples they had encountered in the Antilles and Panama. Their perceived civilization, therefore, confirmed for the Spaniards, their perception of the accuracy of the indigenous stories about possible riches. With their hopes of great wealth ever increasing it seemed to the Spaniards that all their sacrifices would not be in vain.

Missing from these sources are whether the towns encountered resembled what could have been a state,

ATABALIPA, ROY DV PERV.
Chapitre. 141.
Les hommes plus nobles, riches & puissans de la terre Peruſienne futent les Iugas, peuples felons, belliqueux & ſubtils au poſſible, iſſus d'vn peuple Tiguicata, prenant le nom d'vne ville, ſituée aupres d'vn lac, en la Prouince de Colao, à quelques dix lieües de Cuſco, ainſy nommée, pour l'abondance du plomb & autres metaux, qui ſy trouuent, que les habitans appellent Tichior. Le premier Roy l'appelloit Zapalo de l'eſtoc duquel vint Topaopanga & Guya nacapa pere grãd d'Atabalipa
Paris de Atabalipa.

■ Atabalipa, Roy du Peru. / Atabalipa, King of Peru. Picture Collection, The New York Public Library.

under the command of a singular lord, who could have ruled over countless populations distributed across a vast territory. Even less is known about the languages spoken by these peoples and whether the term *Inca* or some other name, was use in reference to this lord.

Only chronicler Juan Ruiz de Arce provides his impression of one of the buildings in Tumbes, claiming that the indigenous peoples attributed this building to a certain Gutimaaynacava (which most probably refers to the eleventh Inca Huayna Cápac). In describing the building's

publicó solo una década después), Pedro de Cieza de León (editó la primera parte de su *Crónica del Perú* en 1553), o como Juan Diez de Betanzos (quien finalizó su obra en 1551). En estos autores la noción de *Inka* surge con mayor claridad, perfilándose incluso lo que investigadores modernos —Jose María Arguedas, Jorge Flores Ochoa o Gerald Taylor — han ido precisando como un 'modelo originante de todo ser' (Arguedas) o un 'principio generador' (Flores, Taylor). Recientes estudios hacen ver esta noción como más válida en el pensamiento andino. Así, se puede distinguir un primer momento en el cual los españoles no podían entender al *Inka* bajo categorías andinas, o ni siquiera conocían el término (Xerez y los otros autores de la década de 1530), de uno posterior en el cual se identifica al *Inka,* se aclara la existencia de dinastías lineales de gobernantes cuzqueños, y se escribe una historia de los incas del Cuzco» (Pease, 1990: 3-4).

■ Inca Atahualpa, Quisquis y Pizarro. / Inca Atahualpa, Quisquis and Pizarro. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*. 1590. (Folio 44v). Sean Galvin Private Collection.

Si bien este término está claramente ausente en las crónicas hasta casi mediados del siglo XVI, llama la atención que una visita, quizá la más temprana, con fecha 24 de agosto de 1540, hecha en siete guarangas de Cajamarca por Cristóbal de Barrientos, nombrado por Francisco Pizarro, de manera semejante a otras que se hicieron años después en Huánuco, Chucuito, el Colca y otras circunscripciones, entre los distintos temas que debe averiguar, «manda que se sepa lo que los caciques tributaban a los señores e *ingas* pasados, para que conforme a ello se les tasen los tributos de las cosas que ellos crían e tienen e nacen en sus tierras e comarcas, sabréis de los dichos caciques lo que antiguamente solían pagar de tributo a sus amos» (Espinoza Soriano, 1967: 30, las cursivas son mías). Correspondientemente al responder, los informantes se refieren al recipiendario de sus servicios como «el inga» (ibídem: 38-40).

El mero hecho de que en el interrogatorio aparezca consignado el término «inga» asociado con los dominadores de las etnias locales sugiere que quizá mucho antes de 1540 los españoles ya estaban familiarizados con esta noción y su vinculación con el jerarca supremo de un sistema estatal semejante al de las monarquías europeas.

De hecho, las noticias que desde años antes habían obtenido sobre el poder de Huayna Cápac y

owner, he writes, «it was said he was the lord of whole land and that he ordered the construction of this house, and being there, it would be a year» (Ruiz de Arce, 1953: 92). The absence of the word *Inca* in this description is notable. As, the Historian Franklin Pease observes:

> The first chronicles did not produce a clear image of the Inca. The Spaniards sought a king, but they identified Atahualpa with one name: they called him Atabalipa, Tubaliba, Atabalica, Tubalipa, etc. and they also identified Huáscar with the name «the young Cuzco» as opposed to the «Old Cuzco» who was Huayna Cápac. They also indiscriminately used the term cacique to designate a diverse range of authority figures, transposing to the Andes the Antilles concept of power; at times they also called a simple lord, Inca. Therefore, the idea of the Inca would arrive later.
>
> First, the Spaniards utilized the term as a transferable dynastic title, which allowed them to designate Manco Inca (he who was the first named by Pizarro as having been the first successor of Atahualpa who had died (apparently poisoned)). It was only years later, when in the middle of the decade 1550, authors, such as Agustín de Zárate (who went to Peru around 1545 and published his book a decade later); Pedro de Cieza de León (who edited the first part of his *Crónica del Peru* in 1553); or Juan Diez de Betanzos (who finalized his work in 1551), wrote. In these authors the idea of the Inca arose with much more clarity, outlining even what modern scholars – Jose María Aguedas, Jorge Flores Ochoa, or Gerald Tayor – have labeled an «original model of being» (Arguedas) or a «generative principle» (Flores, Taylor). These recent studies have further validated this idea in the Andean mindset. Therefore, an initial moment in which the Spanish did not understand the Inka through Andean categories, or even understood the term (Xérez and other authors from 1530s) can be distinguished from a second phase which identified the term Inka, clarified its presence in the dynastic lineages of Cusqueñan governors, and produced a written history of the Incas of Cuzco (Pease, 1992: 3-4).

Although the term is almost entirely absent in the sixteenth century chronicles, its presence in does appear in perhaps the earliest *visita* of August 24th, 1540 to the seven *guarnagas* of Cajamarca. Cristóbal Barrientos, was named by Francisco Pizzaro to, in a similar fashion to the *visitas* performed years later in Huáuco, Chucuito, Colca and other districts, uncover «what they know about the caciques who provided as tribute to the lords and past *Ingas*, so that according to this the items of tribute that they raise, have and are born on their lands and regions are taxes, and will learn from the said caciques that which they previously were accustomed to pay as tribute to their masters» (Espinoza Soriano, 1967: 30, italics by author). In their corresponding responses, the indigenous informants referred to the recipient of their services as «the Inga» (Ibid, 38-40).

The mere fact that the term *Inga* is associated with the domination of these local ethnic groups in this interrogation suggests that perhaps long before 1540 the Spaniards were familiar with the idea of the Inca and his role as the supreme ruler of a state system, not unlike European monarchies. Moreover, the stories regaling the power of Huayna Cápac or the fratricide war between Huáscar and Atahualpa should have alerted Pizarro and his followers to the nature of this political system, they had encountered.

Although they were not oblivious to the privileges received by leaders of the communities they had met in route to Cajamarca, the treatment received by Atahualpa left them completely awestruck. When Pizarro authorized

■ **pp. 116-117.** Aypate, sierra de Piura. / Aypate, Mountain range of Piura.

la guerra fratricida entre Huáscar y Atahualpa debieron familiarizar a Pizarro y sus seguidores sobre el sistema político que los había encumbrado. Aunque no eran ajenos al trato privilegiado que recibían los líderes de las poblaciones que habían conocido hasta su llegada a Cajamarca, lo que vieron en relación con Atahualpa prácticamente los dejó atónitos.

Autorizados por Pizarro para visitar al inca Atahualpa, Cristóbal de Mena cuenta que Hernando Pizarro y Hernando de Soto:

> «llegaron a donde estaba el Cacique, y halláronlo que estaba asentado a la puerta de su casa, con muchas mujeres alderredor dél, que ningún indio osaba estar cerca dél. Y llegó Hernando de Soto con el caballo sobre él, y él se estuvo quedo, sin hacer mudanza, y llegó tan cerca, que una borla que el cacique tenia, tocada, puesta en la frente, le aventaba el caballo con las narices; y el Cacique nunca se mudó». (Mena, 1534, parte 2: 4).

Al parecer, él esperaba un comportamiento semejante de todos sus súbditos, pues, enterado de que varios de ellos flaquearon ante una provocación parecida por parte de los españoles, a todos les mandó cortar la cabeza.

Los que alguna vez llegaron a verle el rostro, porque, por lo general, se lo tapaban con telas delgadas unas mujeres[1], cuentan que en el caso de Atahualpa:

> «era hombre de treinta años, bien apersonado y dispuesto, algo grueso; el rostro grande, hermoso y feroz, los ojos encarnizados en sangre; hablaba con mucha gravedad, como gran señor; hacia muy vivos razonamientos, y entendidos por los españoles, conoscian ser hombre sabio; era hombre alegre, aunque crudo; hablando con los suyos era muy robusto y no mostraba alegría» (Xerez: 24; Oviedo, 1855, libro XLYl, capítulo IX: 181).

Hasta aquí esta cita es compartida por Xerez y Oviedo (que lo copió), pero luego este último añade:

> «o con algunos señores que yban a verle, estaba adusto y no mostraba alegría» (Oviedo, 1855: libro XLYl, capítulo IX: 181).

Sobre su adustez, Xerez cuenta también que Atahualpa, al ser visitado por Hernando Pizarro, este lo vio que:

> «estaba á la puerta de su aposento sentado en un asiento bajo, y muchos indios delante dél, y mujeres en pié, que cuasi lo rodeaban; y tenia en la frente una borla de lana que parecia seda, de color de carmesí, de dos manos, asida de la cabeza con sus cordones, que le bajaba hasta los ojos; la cual le hacia mucho más grave de lo que él es; los ojos puestos en tierra, sin los alzar á mirar á ninguna parte; y como el capitán llegó ante él y le dijo por la lengua ó faraute que llevaba que era un capitán del Gobernador, y que lo enviaba á lo ver y decir de su parte el mucho deseo que él tenia de su vista; y que si le pluguiese de le irá ver se holgaría el señor Gobernador; y que otras razones le dijo, á las cuales no le respondió ni alzó la cabeza á le mirar, sino un principal suyo respondia á lo que el capitán hablaba» (Xerez: parte 2: 16) (ver **figura 8**).

1 Según Pedro Pizarro, «Ataualpa estaua en este galponcillo como tengo dicho, sentado en su duho, y una manta muy delgada rrala, que por ella uia, la qual tenian dos mugeres, una de un cabo y otra de otro, delante del, que le tapaban, por que nadie le biese, que lo tenian de costumbre algunos destos senores no ser uistos de sus vasallos, sino raras vezes» (1571 [1978], capítulo 8).

his brother Hernando Pizarro and Hernando de Soto to visit the Inca Atahualpa, Cristóbal de Mena records their encounter, stating:

> They arrived to where the cacique was, and they found that he was seated at the door to his home, with many women surrounding him, and that not a single Indian dared to be close to him. And Hernando de Soto arrived on horseback near him, and he remained still, without moving a muscle, and [de Soto] arrived so close to him that, the tassel or headpiece [*mascaypacha*] that he wore on his forehead, was pushed by the horse's nose, and the cacique never moved. (Mena, 1534, part 2, page 4).

It appears that the Inca expected a similar reaction from all of his subjects. After learning that some caciques had been agitated by a similar provocation by the Spaniards, Atahualpa ordered each one to be decapitated.

According to the chronicles, Atahualpa's face normally remained hidden from view behind thin cloths held by women.[1] The sighting of his face, therefore, caused much excitement. Xérez recorded his appearance as:

> Atabaliba was a man of thirty years of age, good looking, somewhat stout, with a fine face, handsome and fierce, the eyes bloodshot. He spoke with much dignity, like a great lord. He talked with good arguments and reasoned well, and when the Spaniards understood what he said, they knew him to be a wise man. He was cheerful; but when he spoke to his subjects, he was very haughty, and showed no sign of pleasure. (Xérez, trans. Reyna, 2013: 58-9).

1 According to Pedro Pizarro «Atabalipa was in this small house, as I have said, seated on his duo [*duho*, seat]; a very fine thin mantle through which one could see was held by two women before him, and they covered him up with it so that no one should see him, for it is the custom of some lords not to be seen save rarely by their vassals» (trans. Ainsworth Means, 1921: 175).

■ Inca Atahualpa en su prisión en Cajamarca. / Atagualpa Ynga in his prison cell in Cajamarca. Guamán Poma de Ayala.

This quote is copied by Oviedo in his own description of Atahualpa; however, he modified the last description stating, «or with some men who went to see him, he had adjusted himself so as not to show any happiness» (Oviedo, 1855, book XLYl, chapter IX: 181). A similar adjustment is also recorded by Xérez during Francisco Pizarro's meeting with Atahualpa. As such the chronicler states that Pizarro saw that:

> The tyrant was at the door of his lodging, sitting on a low stool, with many Indians before him, and women at his feet, who almost surrounded him. He wore across his forehead a woolen fringe, [*mascaypacha*] which looked like silk, of a crimson color, fastened to the head by cords, so as to come down to the eyes, which

Con sus líderes, su comportamiento no era menos como se desprende de otra descripción que nos brinda Xerez, cuando, estando preso, se le da la libertad de recibirlos.

> «Sabido por los caciques desta provincia la venida del Gobernador y la prision de Atabalipa, —nos narra— muchos dellos vinieron de paz á ver al Gobernador. Algunos destos caciques eran señores de treinta mil indios, todos subjectos á Atabalipa, y como ante él llegaban, le hacian gran acatamiento besándole los pies y las manos, él los recibia sin mirallos. Cosa extraña es decir la gravedad de Atabalipa, y la mucha obediencia que todos le tenian. Cada dia le traian muchos presentes de toda la tierra. Así, preso como estaba, tenía estado de señor y estaba muy alegre; verdad es que el Gobernador le hacia muy buen tratamiento, aunque algunas veces le dijo que algunos indios habian dicho á los españoles cómo hacia ayuntar gente de guerra en Guamachuco y en otras partes. Atabalipa respondió que en toda aquella tierra no habia quien se moviese sin su licencia; que tuviese por cierto que si gente de guerra viniese, que el la mandaba venir, y que entonces hiciese del lo que quisiese, pues lo tenia en su prision» (Xerez: parte 2: 25).

Oviedo, que copia parte de esta cita, en relación con el comportamiento de los súbditos, añade:

> «los quales cómo llegaban delante de Atabaliba, le hacian grandíssimo acatamiento, bessándole los pies é las manos, y el los recibía sin alzar los ojos aun á mirarlos porque su gravedad ó grandeza deste príncipe era muy grande é la obidiencia de sus

made him look much graver than he really is. His eyes were cast on the ground without looking in any other direction» (trans. Reyna, 2013: 45-6) (see **Figure 8**).

This composure was also used with his own leaders. According to Xérez, when as a Spanish prisoner he was offered the opportunity to receive them he maintained:

> When the chiefs of this province heard of the arrival of the Governor and the imprisonment of Atabaliba, many of them came peacefully to see the Governor. Some of these chiefs were lords of thirty thousand Indians, all subject to Atabaliba. When they came before him they made great obeisance, kissing his feet and hands. He received them without looking at them. It was a strange thing this gravity of Atabaliba, and the reverence with which they all treated him. Every day they brought him many presents from all parts of the land. Thus, prisoner as he was, he had the state of lord, and was very cheerful. It is true that the Governor treated him very well; though sometimes he told him that Indians had informed the Spaniards of the assemblage of his troops in Guamachuco, and other parts. Atabaiba replied that throughout that land there was no one who would move without his permission; if, therefore his warriors should come, the Governor might take it for certain that he had ordered them to come, and that then he could do with him as he pleased, for he was not his prisoner» (trans. Reyna, 2013: 60).

Copying a great part of this description, Oviedo adds the reaction of the subjects to Atahualpa's comportment, writing:

> Those who were presented to Atabaliba, demonstrated their reverence, kissing his feet

Verdadera relacion de la conquista del Peru
y provincia del Cuzco llamada la nueva Castilla: Conquistada por el magnifico
y esforçado cavallero Francisco piçarro hijo del capitan Gonçalo piçarro cava
llero de la ciudad de Trugillo: como capitan general de la cesarea y catholica
magestad del emperador y rey nro señor: Embiada a su magestad por Francisco
de Xerez natural de la muy noble y muy leal ciudad de Seuilla secretario del
sobredicho señor en todas las puincias y conquista de la nueva Castilla y vno
de los primeros conquistadores della.
Fue vista y examinada esta obra por mandado de los señores inquisidores
del arçobispado de Seuilla: z impressa en casa de Bartholome perez en el mes
de Julio. Año del parto virginal mil z quinientos y treynta y quatro.

■ **Figura / Figure 8.** Grabado de la *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1534), de Francisco de Xerez. Atahualpa a punto de ser capturado. / Frontispiece of *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1534) by Francisco de Xérez. As seen, Atahualpa is about to be captured.

subditos conforme á ella» (Oviedo, 1855: libro XLVI, capítulo X: 183).

Pedro Pizarro, abundando en esta descripción, refiere:

> «Era muy temido de los suyos. Aquerdome que el senor de Guailas le pidio licencia para ir a uer su tierra, y se la dio, dandole tiempo en que fuese y biniese, y tardose algo mas, y quando uoluio, estando yo presente, llego con un presente de fructa de la tierra, y llegado que fue a su presencia, enpezo a temblar en tanta manera, que no se podia tener en los pies. El Atagualpa alzo la caueza un poquito, y sonrriendose le hizo sena que se fuese. Quando le sacaron a matar, toda la gente que auia en la plaza de naturales, que auia hartos, se prostraron por tierra, dexandose caer en el suelo como borrachos.
>
> Este yndio se seruia de sus mugeres por la horden que ya e dicho. Tenia muchos caciques consigo: estos estauan afuera en un patio, y en llamando a alguno, entraua descalzo donde el estaua, y biniendo de fuera parte, abia de entrar descalzo y cargado con una carga[2]; y quando su capitan Challicuchima bino con Hernando Pizarro y le entro a uer, entro descalzo con una carga y se echo a sus pies, y llorando se los beso. El Ataualpa, con rrostro sereno, le dixo: <<-Seas bienvenido alli Challicuchima>>, queriendo dezir: <<-Seas bienvenido buen Challicuchima >>» (Pizarro, 1978, capítulo 12).

Aparte de asombrarse por la humildad que debían mostrar aún los súbditos más cercanos, tal era la impresión que les causaba la sacralidad que rodeaba a este hijo de Huayna Cápac que no dejaban de admirarse cuando veían que:

> «no escopia en el suelo quando gargajaua o escupia poniale vna muger la mano y en ella escupia todos los cabellos que se le cayan por el vestido los tomauan las mugeres y los comian. Sabido porque hazia aquello el escopir lo hazia por grandeza los cabellos lo hazia porque era mui temeroso de hechizos y porque no lo hechizasen los mandaua comer» (Ruiz de Arce, 1545: 9).

No menos impresionado que los cronistas que nos ilustran con estos datos, Pedro Pizarro nos narra también que, cuando Francisco Pizarro le ordena indagar sobre un vestido que le habían robado a Atahualpa, un servidor de este último lo lleva:

> «a un buhio donde auia gran cantidad de petacas, y el espanol ya era ydo, y diziendome que de alli auia tomado un bestido del senor; yo, preguntandole que tenian en aquellas petacas, me mostro algunas en que tenian todo aquello que Ataualpa auia tocado con sus manos y auia dexado despues y bestidos que auia desechado: en unas los

2 Ahondando en esta costumbre, Cieza de León señala: «Y era usanza y ley inviolable entre estos señores del Cuzco, por grandeza y por la estimación de la dignidad real, questando él en su palacio, ó caminando con gente de guerra, ó sin ella, que ninguno, aunque fuese de los más grandes y poderosos señores de todo su reyno, no habia de entrar á le hablar, ni estar delante de su presencia, sin que primero, tirándose los zapatos, que ellos llaman oxotas, se pusiese en sus hombros una carga para entrar con ella á la presencia del Señor, en lo cual no se tenia cuenta que fuese grande ni pequeña, porque no era por más de que supiesen el reconocimiento que habían de tener á los señores suyos; y entrando dentro, vueltas las espaldas al rostro del Señor, habiendo primero hecho reverencia, quellos llaman mocha, dice á lo que viene ó oye lo que les mandado, lo cual pasado, si quedaba en la Corte por algunos dias y era persona de cuenta, no entraba más con la carga; porque siempre estaban los que venian de las provincias en la presencia del Señor en convites y en otras cosas que por ellos eran hechas» (Cieza de León, 1880: 46-47).

and hands, and he received them without raising his eyes or even looking at them, since the gravity and greatness of this prince was so great and the obedience of his vassals conformed to it (Oviedo, 1855: book 46, Chapter 10: 183).

Elaborating further upon these descriptions, Pedro Pizarro writes:

> [Atabalipa] a man much feared by his people. I was told that the Lord of Guilas asked him for leave to go and visit his land, and a limited time in which to go and to return was conceded to him. He dallied somewhat longer, and when he returned, I being present, with a present of fruit from his land, he began to tremble in such a manner that he could not stand upon his feet. Atabalipa raised his head a little, and, smiling, made him a sign to go away. When they took him [Atabalipa] out to kill him, all the natives who were in the plaza, prostrated themselves upon the ground, letting themselves fall like drunken men.
>
> This Indian was served by his wives in the order by which I have already related. He had many caciques with him: these were outside in the patio, and in calling upon one, he would enter barefoot the room where [Atabalipa] was, and coming from afar, he had to enter barefoot and bearing an offering[2]. And when his Captain Challicuchima came with Hernando Pizarro and went in to see him, he entered, as I say, barefoot and with an offering, and he threw himself down at his feet and kissed them weeping. Atabalipa, with a serene face, said to him «You are welcome here, Challicuchima,» by which he meant to say, «You are well come Challicuma.» (trans. Ainsworth Means, 1921: 220-223).

It was not just the humility shown by his vassals that surprised the Spaniards, but also the palpable sacrality that surrounding the son of Huayna Cápac. As such, they could not help but admire what they saw, writing:

> He does not spit on the ground, when swallowing or spiting a woman held out her hand to him and into it he spit, all of the hairs that fell onto his clothing were collected by the women and eaten. It is known that he did that spitting for greatness, and they did that with his hairs because he was very afraid of spells and so that no one could cast a spell upon him, he mandated them to eat them» (Ruiz de Arce, 1545: 9).

They were not less shocked by the story recounted in Pedro Pizarro's *Relation* as told to him by his brother Francisco Pizarro, who ordered an inquest into the clothing stolen from Atahualpa, only to learn that his servant had taken them. As such, Pizarro writes:

> The Indian took me to a hut where there was a great quantity of chests, for the Spaniard was now gone away, and he [the Indian] told me that it was from there that he had taken a garment of the Lord's. And, on my asking him

2 Delving further into this topic, Cieza de León writes: «Y era usanza y ley inviolable entre estos señores del Cuzco, por grandeza y por la estimación de la dignidad real, questando él en su palacio, ó caminando con gente de guerra, ó sin ella, que ninguno, aunque fuese de los más grandes y poderosos señores de todo su reyno, no habia de entrar á le hablar, ni estar delante de su presencia, sin que primero, tirándose los zapatos, que ellos llaman oxotas, se pusiese en sus hombros una carga para entrar con ella á la presencia del Señor, en lo cual no se tenia cuenta que fuese grande ni pequeña, porque no era por más de que supiesen el reconocimiento que habían de tener á los señores suyos; y entrando dentro, vueltas las espaldas al rostro del Señor, habiendo primero hecho reverencia, quellos llaman mocha, dice á lo que viene ó oye lo que les mandado, lo cual pasado, si quedaba en la Corte por algunos dias y era persona de cuenta, no entraba más con la carga; porque siempre estaban los que venian de las provincias en la presencia del Señor en convites y en otras cosas que por ellos eran hechas» (Cieza de León, 1880: 46-47).

xunquillos que le echauan delante los pies quando comia, y en otras los huesos de las carnes o aues que comia; en otras los maslos de las mazorcas de maiz que auia tomado en sus manos; finalmente, todo aquello que el auia tocado. Pregunteles que para que tenian aquello alli. Respondieronme que para quemarlo, porque cada ano quemauan todo esto, porque lo que tocauan los senores y hixos del sol se auia de quemar y hazerse ceniza y hechallo por el ayre, que nadie auia de tocar a ello. Y en guarda esto estaua un principal con yndios que lo guardauan y rrecoxian de las mugeres que le seruian» (Pizarro, 1978: capítulo 12).

Puede ser que, así como no estaban exentos de enfermedades, tampoco eran libres de que los embrujasen y, para precaverse de ello, se deshacían de todo aquello que habían tocado o se había desprendido involuntariamente de su cuerpo. Remarco esto último porque estas mismas partes susceptibles de desprenderse eran usadas para sacralizar diversas imágenes que buscaban replicar al monarca supremo, como lo detalla el cronista Pedro Sancho en lo que sigue y como profundizaré en el capítulo 6.

> «Hay otras imágenes hechas de yeso o de barro —nos dice el mencionado cronista— las que solamente tienen los cabellos y las uñas que se cortaba y los vestidos que se ponía en vida, y son tan veneradas entre aquellas gentes como si fueran sus dioses. Lo sacan con frecuencia a la plaza con música y danzas, y se están de día y noche junto a él espantándole las moscas. Cuando algunos señores principales vienen a ver al cacique, van primero a saludar a estas figuras y luego al cacique, y hacen con ellas tantas ceremonias, que sería gran prolijidad escribirlas. Se junta tanta gente a estas fiestas que se hacen en aquella plaza, que pasan de cien mil ánimas» (Sancho, capítulo XIX: 28).

Estas citas dejan clara constancia de que Atahualpa, como heredero de la posición jerárquica más alta de la administración política que controlaba el territorio andino, no solo era un líder más de los que aparecían asociados con diferentes etnias, sino que su posición rayaba en lo divino. Sin embargo, ninguna de las fuentes tempranas lo asocia con el término «inca» ni tampoco con aquel de «Cuzco», que sí les fue atribuido a su padre Huayna Cápac al tratarlo de «Cuzco viejo» y a su hermano Huáscar, como «Cuzco joven» (Xerez, ob. cit.: 12) (Ramírez, 2005, capítulo 2). La razón para esto último posiblemente podía deberse a que se le veía como ilegítimo o a tener pasos pendientes para constituirse en monarca o a identificársele más con el norte que con el sur, donde se ubicaba la ciudad del Cuzco.

Para que el término «inca» adquiriese una connotación semejante al de «Cuzco» (viejo o joven) y dejara de ser una abstracción asociado con un gobernante supremo, como se advierte en la visita de 1549, debió pasar mucho tiempo. Como hemos visto, Pease piensa que esto comienza a darse a partir de algunas crónicas que se escribieron a mediados de 1550. Incluso será en 1560 que la *Gramática*, de fray Domingo de Santo Tomás, asociará este vocablo no solo a un gobernante de turno, sino que, además, por primera vez, a cada uno de se le vinculará con un grupo social llamado *panaca* (Santo Tomás, 1560, capítulo XVIII).

Aunque este dominico con gran precisión nos dirá en su *Gramática*: «Llámase yngas a todos los que proceden y son de aquel señor primero que se llamó Mango Ynga» (ibídem: 57v). Sin embargo, en su vocabulario, el término «ynga» y su significado son

> what he had there in those chests, he showed me some in where there was everything that Atabalipa had touched with his hands, and garments which he had rejected, in the end, everything he had touched. I asked him: «for what purpose do you have all of these things here?» He answered that it was in order to burn them, for each year they burned all these things, because all that touched by the Lords, who were the sons of the Sun, must be burned, made into ashes and thrown into the air, for no one must be allowed to touch it. Standing guard over these things was an important man who guarded the things and collected them from the women who served the Lords» (Pizarro, trans. Ainsworth Means, 1921: 225).

It is quite possible that since the rulers were not free from disease or bewitchment, in order to prevent either they got rid of all that had touched or had been involuntarily discarded from their bodies. Additionally, it was this second type of corporeal emission that was used in rituals to sanctify various objects. As such, the presence of the supreme monarch was replicated since these were the body parts used in ritual to sanctify various objects, resulting in the replication of the presence of the supreme monarch, which is a topic that I will return to in Chapter 6. For instance, Pedro Sancho writes:

> There are other images that are made of gesso or clay – as we are told by the mentioned chronicler – which only have hairs and fingernails, which they cut and the clothes in which he was dressed in his lifetime; these images are so venerated among those people as if they were their gods. They bring them frequently to the main square with music and dances, and they attend them, day and night, chasing away the flies. When some important lords come to see the cacique, they first go to salute these figures and only afterwards the cacique, and they perform so many ceremonies with them that it would be very tedious to write them all down. So many people gather for these ceremonies that they perform in the main plaza, that they reach more than one thousand souls (Sancho, Chapter 29: 28).

All of these quotes clearly demonstrate the consistency with which Atahualpa was perceived as the inheritor of the highest position in the political administration that controlled the Andean territory. Through this role he governed many different ethnic groups, and his physical body was elevated to the status of a divinity. That said, not one of these early texts associates him with the title, *the Inca*, nor with that of Cuzco. Instead, Cuzco was associated first with Huayna Cápac, who was called «old Cuzco» and later with his brother Huascar, called «young Cuzco» (Ramírez, 2005, chapter 2). One explanation for this omission could be that Atahualpa was seen as illegitimate or had yet to fully complete all of the necessary steps for becoming a ruler. Another reason could be that he was identified more with the north, than with the south, where Cuzco was physically located.

In fact, it would be a long time before the term *the Inca* acquired a similar connotation to that of Cuzco (either young or old) and ceased to be an abstract reference to a supreme ruler, as is suggested in the 1549 Visits. Pease believes that this change began in the 1550s, as a result of the process of writing the chronicles. Additionally, in 1560 that friar Domingo de Santo Tomás's *Gramática* was published, where the term was not associated only to the generic role of the ruler, but rather that each ruler was subsequently associated with a social group called a *panaca*. (Santo Tomás, 1560, Chapter XVIII). With great precision, the Dominican friar asserts: «All who proceed from and are of the first lord, who is called Manco Cápac,

ignorados completamente. Para que figure, debemos esperar el vocabulario anónimo de 1584, conocido como el más copioso, y posteriormente el de González Holguín, que es de 1608.

Como hasta fines del siglo XVI y principios del XVII el término «inca» quizá no era plenamente claro para muchos, el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala precisa:

> «En la ley de los *Yngas* se ordenaua para ser rrey, *Cápac Apo Ynga*. *Ynga* no quiere dezir rrey cino que *ynga* ay gente uaja como *Chilque ynga* ollero; *Acos ynga* enbustero; *Uaroc ynga Llulla Uaroc* mentiroso; *Mayo ynga* falzo testimoniero; *Quillis Cachi, Equeco ynga* lleua chismes y mentiras; *poquis colla millma rinre* [a]; estos son *yngas*. Y aci no es señor ni rrey ni duque ni conde ni marqués ni caualleros *yngas* cino son gente uaja *ynga* y pecheros.

Cápac Apo Ynga es perfeto rrey y los caualleros son *auquiconas* [príncipes] y señoras *nustaconas*. Como dizen *uira cocha* le llaman en comun al castellano estrangero, judio, moro, turco, yngles y franses, que todos son españoles *uira cochas*, aci son *yngas*. Que para ser rrey *capac apo Ynga*, a de ser de fuerza lexitimo de su muger la rreyna, *capac apo coya*, y a de ser cazado con su ermana o su madre. Y a este le a de llamar en el tenplo su padre el sol y nombralle para que sea rrey. Y no mirauan ci es mayor o menor, cino al quien fuere elegido por el sol como sea legitimo y los uastardos *auquiconas* le llamauan mestizo.

Declarase todo lo dicho para la buena justicia y para sauer de como se acabo los rreys *capac apo Yngaconas*. Y fue fin en *Topa Cuci Gualpa Guascar Ynga*. Despues procigue *Uira Cocha* rrey don Felipe terzero *Ynga*

they call Yngas» (Ibid, 57v). Yet, the definition and significance of the term *the Ynga* or *the Inca* is absent from his dictionary. It would not be defined until the publication of the 1584 anonymous grammar, which is known to be the most complete, which was also copied in González Holguín's 1608 dictionary. Therefore, by the end of the sixteenth century and the beginning of the seventeenth century the term *the Inca* perhaps was not clear to many.

In the seventeenth century, indigenous chronicler, Felipe Guamán Poma de Ayala attempted to clarify the term's meaning, by stating:

> The law of the Incas required that to be king one must be *capac apo* Inca. Inca does not mean king because some Incas are low people such as *chilque* Inca, potters; *aco* Inca, deceitful; *huaroc* Inca, *llullauaroc*, liars; *mayo* Inca, false witness, *quillescachi Enqueco* Inca, bearer of gossip and lies; *puquis colla, millma rinri* [imbeciles, «wool ears»]; these are Incas. Thus, the term Inca does not mean king duke, count, marquis, nor knight; rather the Inca are low people and commoners.

Cápac apo is a true king, and the knights are a*uquico*na and the ladies *ñustacona*.

When they say Viracocha they refer to a Castilian foreigner, a Jew, a Moor, Turk, English, French, who are all Viracocha Spaniards for the Incas. To be king, *capac apo* Inca, one must be the legitimate son of the queen, *capac apo coya*, and one must be married to a sister or the mother. The king must call his father the Sun in the temple, who must name him in order for him to be king. It did not matter if he was the oldest or the youngest, but rather it must be the one chosen by the Sun to be legitimate and not the bastard *auquicona* called mestizos. All of this has been stated in

■ Decapitación de Atahualpa. Anónimo, siglo XVIII. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / The Decapitation of Atahualpa. Anonymous. 18th c.. Inka Museum. National University of Cuzco.

que Dios le guarde. Amen» (Guamán Poma de Ayala, 2001: 118 [118]).

Con un ánimo semejante, el Inca Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios reales de los incas* (1609), escribe:

> «El nombre Inca, en el príncipe, quiere decir señor o rey o emperador, y en los demás quiere decir señor, y para interpretarle en toda su significación, quiere decir hombre de sangre real, que a los *curacas*, por grandes señores que fuesen, no les llaman Incas...Y para distinguir al Rey de los demás Incas, le llaman Sapa Inca que quiere decir Solo Señor» (1960: 39, libro I, capítulo XXIV).

a. Connotaciones contemporáneas

Más allá de lo que nos dicen Guamán Poma de Ayala, el Inca Garcilaso de la Vega y los vocabularios mencionados, carecemos de otras fuentes antiguas que ahonden en connotaciones alternativas del término «inca» que nos ayuden a esclarecer los fundamentos que permitieron que se asociara con la figura del jerarca supremo.

Sin embargo, en la actualidad hay un término que usan los campesinos quechuahablantes del Cuzco que se le acerca. Jorge Flores Ochoa dice que se trata de «enqa[3]», que está íntimamente relacionado con unos objetos sagrados propiciadores de la fertilidad ganadera que se denominan «enqaychu» e «illa». La peculiaridad de los primeros es que son piedras que pueden tener la forma de una alpaca o tan solo ser brillantes y tener un pulido natural. Se encuentran al azar y solo están al alcance de personas muy privilegiadas. Las «illas» son representaciones esculpidas de las alpacas que se transmiten de padres a hijos. Hay muchas que vienen de la época prehispánica que se exhiben en los museos o que están en manos de particulares. En el lomo tienen un agujero donde se le pone «unto», que es grasa pegada al corazón de estos camélidos. El término «illa» tiene la connotación de brillante y cumple el papel de presidir los rituales de marcación de camélidos.

Para este gran investigador cuzqueño, «enqa» se vincula con «el bienestar y la abundancia. No está directamente representado por objetos físicos naturales ni tiene visualización en los objetos que conforman el 'señalu qepi', aunque como principio está presente de manera permanente en él, porque sin su intervención no habría posibilidad de que el ganado se conservara con bienestar y pudiera multiplicarse» (Flores Ochoa, 1974: 250).

Esta asociación con la fertilidad me recuerda el valor que se le da a unos carneros machos un tanto anómalos que desarrollan cuatro cuernos. El apelativo que se les otorga es el de «inca» y, como tales, se les considera muy fértiles y, por lo tanto, muy buenos padrillos. Como hace algunos años tuve oportunidad de señalar al describir la fiesta de la limpieza de las acequias en la comunidad de Andamarca (Ossio, 1978: 381) al agua en movimiento como la de los ríos o la que discurre por los canales de riego, se le da también este atributo que lo realzan llamando al líquido elemento en estos contextos rituales como «uno» y no «yaku», que es la denominación ordinaria[4]. Curiosamente, en aimara Ludovico Bertonio señala que está palabra existe y la traducción que nos da es: «Uno solo, único. Parece nombre tomado de la lengua castellana, aunque me inclino más a decir

3 También es pronunciado como *inqa* (Lanata, 2007: 202 y 207; Steele y Allen, 2004: 118; y Malverde, 1997: 78).

4 Esta doble denominación del agua se da en el quechua ayacuchano, pues en el del Cuzco el que se privilegia actualmente en todo contexto es «uno».

■ Conopas. Colección Lambarri. / Conopas. Lambarri Collection.

good faith and to explain how the *capac apo incacona* kings ended. The last one was Topa Cuci Hualpa Huascar Inca. After him follows Viracocha King Philip III Inca (Guamán Poma, trans. Hamilton, 2009: 90).

In his *Royal Commentaries of the Incas* (1609) Garcilaso de la Vega provides a similar definition, writing:

> The name Inca, applied to the prince, means «lord,» or «king,» or «emperor,» and when applied to others means «lord,» To translate its real meaning, it is «a man of the royal blood,» for the curacas, however great lords they were, were not called Incas…. and to distinguish the king from the other Incas they called him Capa Inca, meaning «sole lord,» just as the Great Turk is so called by his subjects (Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989: 60).

a. Contemporary Connotations of *the Inca*

Despite all of these documented accounts, including Guamán Poma de Ayala's and Inca Garcilaso de la Vega's, ancient stories demonstrating the alternative connotations of the term, *the Inca*, are still lacking. There is, however, a term that is used by contemporary native-Quechua speaking people in the countryside of Cuzco, which might provide further insight into how this term was associated with the principal rule.

Jorge Flores Ochoa claims that the term *enqa*,[3] is intimately related to sacred object that promote livestock fertility called *enqaychu* and *illa*. *Enqa* objects appear in two forms: either a finely worked stone alpaca figurine, or a shiny well-polished natural stone. They are often found

3 It has also been written as *inqa* (Lanata, 2007: 202 y 207; Steele y Allen, 2004: 118; and Malverde, 1997: 78).

que es propio, por ser muy claro» (Bertonio, 1984: 377). Pero, para mayor coincidencia con su proximidad al término quechua, las veces que se presenta como raíz de una palabra es para denotar movimiento. Así, «unukhtatha» o «unukhtaatha» es traducido como «menear, mover» y «unuqueña», como «el movimiento» (Ossio, 1978: 381).

Por consiguiente, la palabra «inca», si estuvo vinculada a una condición fertilizadora o vivificadora, guarda correspondencia con la idea de recreación de la unidad que, como vemos mediante el «yarqa aspi», es la que se le sigue dando al agua y se le dio al supremo soberano cuando se realzó su rol metafísico de equilibrador de los opuestos complementarios con el epíteto «sapan»[5].

b. La expansión imperial inca

Dimensiones

Como señalé en *Los indios del Perú* (1992), a la llegada de los españoles, el área ocupada por las poblaciones autóctonas del Perú (ver **mapa 3**), gracias a la expansión de su última formación cultural autónoma, era, según unos, de 4.000.000 de kilómetros cuadrados (García Rossell, 1962) o, según otros, como el historiador argentino Roberto Levillier, de 1.738.710 kilómetros cuadrados, es decir, un 10 por ciento del total del territorio sudamericano (Levillier, 1956: 7). O, según los cálculos más conservadores del antropólogo suizo Alfred Métraux, de 380.000 millas cuadradas o 984.998 kilómetros cuadrados (Métraux, 1965: 51). No debe sorprender que existan discrepancias en estos cálculos porque no estamos tratando un territorio con límites precisos y definitivos, particularmente en lo concerniente al oriente. Ante estas circunstancias, el límite más concreto es el mar y los que reciben un mayor consenso son Pasto, por el norte, y el río Maule, por el sur, que encierran una franja territorial de 4.200 a 5.200 kilómetros de largo. Aunque haya un poco de conjetura en estas cifras, lo indudable es que con los incas el escenario de los indígenas andinos se amplió, incorporó parte de los territorios de varios países latinoamericanos como el Perú, Bolivia, Chile, norte de Argentina, gran parte de Ecuador y algo de Colombia y quizá un poco de Brasil.

Si superpusiésemos el mapa del territorio dominado por los incas encima de uno de Europa, como en el **mapa 4**, veríamos que podría incluir Portugal, España, Francia, Suiza, Alemania, Austria, República Checa, Polonia, Ucrania y parte de Rusia.

Lo que casi ningún investigador pone en duda es que, para alcanzar estas dimensiones, el punto de partida supone el triunfo del noveno inca, Pachacútec, sobre la etnia chanca, asociada con la región de Andahuaylas, ubicada al noroeste del Cuzco, hacia 1438. De haber sido este el caso, la velocidad de la expansión de los incas no tendría parangón con la alcanzada por casi ningún imperio desarrollado por aquellos años.

Aunque detrás de este supuesto puede existir mucho de mito, gracias a nuevas perspectivas introducidas por la arqueología, es posible reparar que si bien la velocidad expansiva contiene visos de veracidad, deja de lado variables que al menos explica en términos más realistas los cimientos del crecimiento integral del núcleo sobre el cual se desarrolló aquella expansión.

5 En su valioso libro *To Feed And To Be Fed* (2005), Susan Ramirez-Horton toma como punto de partida el uso, ya mencionado, que los primeros cronistas dieron al término «Cuzco» para referirse al jerarca supremo del imperio que querían conquistar. En sus palabras, lo que su investigación la lleva a creer es «that the Inca was the center of a jurisdictional state that was defined and imagined in terms of shifting allegiances, acred duties, and kinship [...]. This was a juridictional state in which the populace believed that the center was a living god» (Ramirez-Horton, 2005: 23).

by chance and are only available to privileged people. The *illas* are sculpted representations of alpacas and are inherited from father to son. Many have been found dating to the pre-Hispanic period and today are exhibited in museums or in private collections. Often a small opening is found on their backs, where the *unto*, which was usually the fat stuck to the hearts of the animals, was placed. The term *illa*, moreover, suggests an element of shimmer, which enabled it to preside over rituals for marking camelids. According to this Cusqueñan scholar, *enqa* is further connected to the notion of «well-being and abundance.» It is not directed represented naturally by physical objects, nor does it have a visual manifestation in the objects that conform to the *señalu qepi*. As a principal, however, it remains permanently present within these objects, since without their intervention the maintenance and fertility of the livestock would be impossible that the livestock (Flores Ochoa, 1974: 250).

This association of this term to fertility is similar to the value placed on the anomalous male rams that are born with four horns. These rams are called *Incas* and as such they are considered to be especially fertile and good stallions. A few years ago, I described the ceremony for cleaning the irrigation channels in the community of Andamarca (Ossio, 1978, 381). The act of water flowing through the irrigation canals, similar to that of a streaming river, was enhanced by the name of the liquid water in this ritual context as *uno*, instead of its more quotidian name *yaku*.[4] Curiously, in Aymara Ludovico Bertonio has shown that this word also exists and its translation is: «Only one, unique. It appears that this name is taken from the Castilian language, however I am inclined instead to say that it is its own, for being so clear» (Bertonio, 1984: 377). That said, in Quechua, it is often used as the root for words that denote movement. For instance, *unukhtatha* or *unukhtaatha* is translated as «to wind, wiggle; to move,» whereas *unuqueña* is defined as «motion, movement» (Ossio, 1978: 381).

Therefore, if the word *Inca*, was ever associated with fertilization or revitalization, it also corresponds to the idea of recreation of the whole, which as we will see again in the ritual *yarqa aspi*. In this ritual the continual offering of water to the supreme sovereign accomplishes the metaphysical role of balancing two complementary opposites, which was often expressed linguistically through the epithet *sapan*.[5]

b. The Imperial Inca Expansion

The Dimensions of the Empire

As I demonstrated in *Los indios del Perú* (1992), by the arrival of the Spanish the territorial expanse inhabited by the indigenous populations of Peru (see **Map 3**) is still under debate. According to some scholars it was 1,544,409 mi² (4,000,000 km²) (García Rossell, 1962), whereas following the estimations of Argentine Roberto Levillier it was 671,320 mi² (1.738.710 km²). Still others, such as Alfred Métraux, have offered more conservative estimates, claiming its area was 380,000 mi² (994,998 km²) (Métraux, 1965: 51). This discrepancy is not surprising given that the territory's precise and definitive borders, especially with respect to the east, were never well defined. The ocean was the most concrete border. Apart from that, the consensus reached by scholars is that Pasto was the northern-most limit, the river Maule was the

4 This double denomination of water is given in Ayacucho Quechua. In Cuzco Quechua the term *uno* is privileged in all contexts.

5 In her book *To Feed And To Be Fed*, Susan Ramirez-Horton begins her analysis exploring the association between the term Cuzco with the supreme rule of the Incas, as given by the first chroniclers. In her words, this investigation leads to the conclusion «that the Inca was the center of a jurisdictional state that was defined and imagined in terms of shifting allegiances, sacred duties, and kinship [...]. This was a juridictional state in which the populace believed that the center was a living god» (Ramirez-Horton, 2005: 23).

Mapa / Map 3: El Tahuantinsuyo / The *Tahuantinsuyu*.

Huánuco Pampa

Ollantaytambo

Pisac

Sacsayhuamán

Coricancha

Ubicación / Location

División política del Tahuantinsuyo / The Political Division of *Tahuantinsuyu*

Expansión del Tahuantinsuyo (año aproximado) / The Expansion of *Tahuantinsuyu* (Approximate dates)

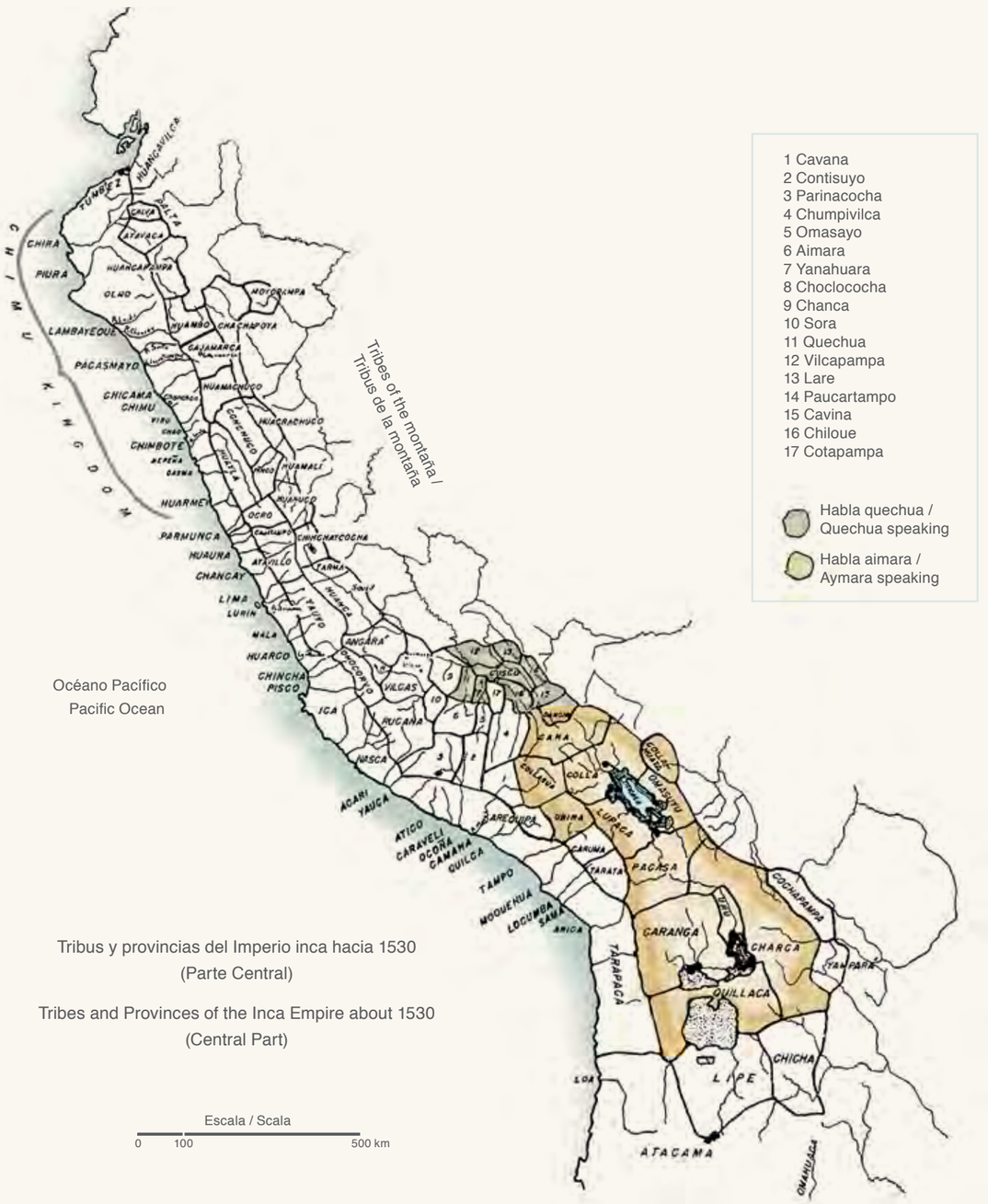
Límite del Tahuantinsuyo / Limit of *The Tahuantinsuyo*
Límites nacionales actuales / Current national limits
Red vial / Road network
Poblado destacado / Featured town
Poblado / Town

Escala gráfica / Graphic scale (Km)
0 200 400 600

110°O 100°O 90°O 80°O 70°O 60°O
0° 10°S 20°S 30°S

OCÉANO PACÍFICO
PACIFIC OCEAN
PERÚ
BRASIL
BOLIVIA
CHILE
ARGENTINA

■ **Mapa 4:** Extensión del Tahuantinsuyo y Europa / Extension of *Tahuantinsuyu* and Europe (Curran, 2010) www.pbase.com/lcurran/image/130221132).



Tribus y provincias del Imperio inca hacia 1530 (Parte Central)

Tribes and Provinces of the Inca Empire about 1530 (Central Part)

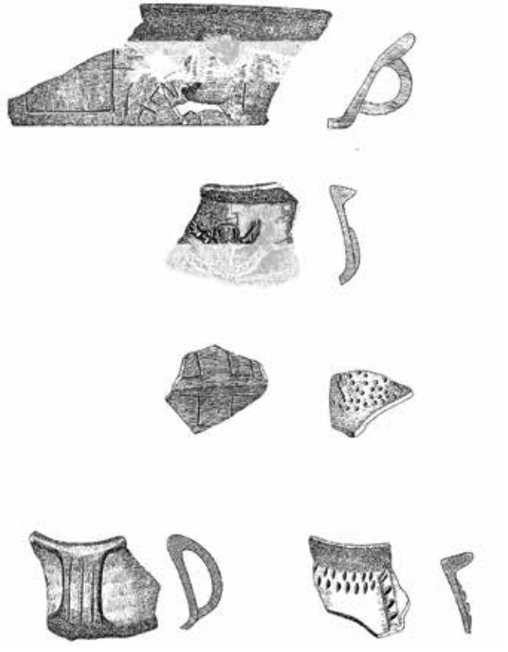
■ **Mapa / Map 5.** Etnias en el Imperio inca. / The Ethnic Groups within the Limits of the Incan Empire.

3. Inicio de las investigaciones arqueológicas sobre los incas: Chanapata

Desde que en la década de 1940 los arqueólogos estadounidenses Wendell Clark Bennett y John Rowe trabajaron la cultura chanapata, se podría decir que se abre una etapa en que los arqueólogos inician el estudio de los vestigios de la cultura inca. No sería un material muy ordenado el que encontraron, pues provenían de basurales estratificados, pero fue suficiente para seguir el rastro en localidades como Maras y Ayaviri, a 30 y 300 kilómetros de la capital inca, respectivamente. Aunque no era muy nítido lo que encontraron, al menos asociaron estas localidades con fragmentos de cerámica como los que muestra Bennet en su ilustración 54 que para nosotros es la **figura 9**. Además, por su cercanía con campos de cultivos y restos de camélidos, han podido deducir que estos pobladores se dedicaban a las tareas agrícolas y pastoriles. Asimismo, desarrollaron una cerámica de cierta calidad, aunque parece que desconocieron la metalurgia.

Si bien Chanapata es un preámbulo un tanto rudimentario de lo que vendrá después, según Bauer será con el estilo killke, ubicado esta vez en la misma ciudad del Cuzco y cerca de Coricancha, , el área donde estaban instalados los incas de privilegio, que para John Rowe, este estilo correspondería al Inca Temprano que cubriría de 1200 a 1483 y que nos introduce a lo que propiamente correspondería con la etapa de inca imperial. Sus observaciones casi coincidirían con algunos resultados de radiocarbono que abarcarían del 1000 a 1400 después de Cristo, según Dwyer, 1971; Kendall, 1985; Bauer, 1992; Adamska y Michczynski, 1996. Según D'Altroy, «la evidencia proveniente de Pumamarca es particularmente interesante porque su plano y arquitectura sugieren que el asentamiento marca la transición del preimperial tardío a los tiempos del imperial» (D'Altroy, 2002: 58).

Aunque desde la década de 1940, con las investigaciones de Bennet y Rowe, el interés por la temporalidad de la cultura inca comienza a dar pasos más firmes con el desarrollo de excavaciones más sistemáticas que hasta se valen del carbono 14, todavía les cuesta desprenderse de algunas interpretaciones que habían forjado a la luz de los textos supuestamente históricos traídos por los europeos. Uno de ellos fue el propio Rowe, que, como muchos otros investigadores, asoció el desarrollo del Estado inca, que a la sazón formaba una comunidad aldeana como otros potenciales rivales, con la ascensión al poder del noveno inca, Pachacútec.



■ **Figura / Figure 9.** Fragmentos chanapatas, según Bennet. / Chanapata Fragments according to Wendell Bennett.

southern-most. Among these two points would have stretched a territory between 2,610 to 3,231 miles (4,200 to 5,200 km). Despite the fact that all of these estimates contain some conjecture, it is certain that under the Incas the territory of the indigenous Andean peoples expanded to incorporate part of what today are various Latin American countries, including, Peru, Bolivia, Chile, northern Argentina, most of Ecuador, and part of Colombia, and even part of Brazil. Moreover, if we superimpose a map of the territory dominated by the Incas over one of Europe, as seen in **Map 4**, its expanse would have included the following modern countries: Portugal, Spain, France, Switzerland, Germany, Austria, the Czech Republic, Poland, Ukraine and part of Russia.

Beyond a doubt this expansion began under the ninth Inca, Pachacútec. In 1438 it is believed he triumphed over the Chancas ethnic group, which was based in the modern region of Andahuaylas to the northeast of Cuzco. If this date is accurate, then, the Incas expanded at a velocity unparalleled by any other empire of its day.

Although perhaps based upon myths, thanks to new perspectives introduced by archeology, it is possible to notice veristic signs of this swift expansion, cast aside in the myths. These variables could potentially explain in more realistic terms the foundations of growth integral to the nuclear settlement around which expansion developed.

3. The Beginning of Incan Archaeological Investigations: Chanapata

In the 1940s, American Archaeologists Wendell Clark Bennett and John Rowe began to study the Chanapata culture. In many respects this investigation was the first inquiry to search for traces of the Incas. Choosing to excavate ancient rubbish deposits, the unearthed materials they found, were not well organized, but yielded sufficient positive results to continue similar work in other sites, such as Maras and Ayaviri, between 19 and 184 miles (30 and 300 km) respectively, from the Incan capital. Despite not being well defined, they were able to associate each site with the ceramic fragments found, which were published by Bennet, see **Figure 9**. Due to the proximity of these sites to agricultural fields and camelid remains, it has been deduced that these populations were involved in agricultural and pastoral labor. Finally, from these remains it is clear that these peoples developed a ceramic tradition; however, it also appears that they did not practice metallurgy.

The ceramic production at the Chanapata site could be considered a rather rudimentary preamble to that which would come later. According to Brian Bauer, in the city of Cuzco, another style of ceramics, labeled Kilke, was found near the Coricancha (Temple of the Sun) in places where the noble Incas would have resided. John Rowe claimed that this style of ceramics corresponded to the Early Inca Period (1200-1483 AD), which would then lead directly to the Inca Empire. His observations have since been mostly corroborated by radiocarbon results which state that these pieces were produced between 1000 to 1400 AD (Dwyer, 1971; Kendall, 1985; Bauer, 1992; Adamska and Michczynski, 1996). As such, Terrence D'Altroy confirms in relation to another site, «the evidence from Pumamarca is especially interesting, because its plan and architecture

Pero no solo este célebre investigador caía bajo el embrujo de estas historias, sino que también muchos otros bajos cauces similares explicaban la presencia de sus antepasados en el Cuzco adhiriéndose a la idea de distintos relatos que, como veremos, los presentaba como un grupo étnico cuyo asentamiento en aquella localidad era merced a recursos sagrados proporcionados por las divinidades.

Buscando alguna plausibilidad en estos mitos, algunos los combinaban con la información arqueológica, como es el caso —según el estadounidense Brian Bauer— de «algunos lingüistas que sugieren que los lazos conceptuales entre el quechua, aimara y puquina» (Bauer y Smit, 2018: 127) devienen de un movimiento ancestral poblacional desde el lago Titicaca hasta el Cuzco, que —como sería el caso de Rodolfo Cerrón-Palomino— se apoyaría en el mito del origen del lago Titicaca (Bauer y Smit, 2018: 127).

Otros han tratado de establecer el origen de los incas mediante muestras de ADN que trataban de conectar con informaciones derivadas de estos mitos, pero carecían de una comprensión limitada de la secuencia cultural local (Bauer y Smit, 2018: 127) o del tiempo y espacio en que se sucedieron los acontecimientos de los mitos.

Frente a estas aproximaciones con pretensiones históricas dominadas por los relatos míticos, Bauer y Smit, y otros arqueólogos que coinciden en gran medida con la esencia de sus propuestas, como Covey, Kosiba y varios más, proponen que, para comprender el surgimiento de los incas, primero se debe entender el colapso de los dos grandes Estados andinos: el de Huari en Ayacucho y el de Tiahuanaco en la región del lago Titicaca, aproximadamente hacia 1000 después de Cristo. Los siglos posteriores a estos eventos son generalmente denominados periodo Intermedio Tardío (1000-1400 después de Cristo) y han sido ampliamente caracterizados por grandes movimientos demográficos, cambios en las estrategias de obtención de recursos, y una descentralización de la autoridad políticas a lo largo de gran parte de los Andes, particularmente en la sierra (Parsons y Hastings, 1988).

Sin embargo, un reciente aumento en los estudios acerca de este periodo ha evidenciado también una marcada variación en los patrones regionales, a medida que las distintas entidades políticas han mostrado diversas formas de complejidad social (Covey, 2008). Comprender el desarrollo y la desigual distribución de estas características puede guiarnos hacia el conocimiento de cómo y por qué el Cuzco emergió como el centro de un Estado embrionario durante el periodo Intermedio Tardío. Asimismo, puede develar los motivos por los que sistemas similares de complejidad sociopolítica no se desarrollaron en otras partes de la sierra andina durante el mismo periodo. Por lo tanto, para entender la formación del Estado inca como un proceso único durante el Intermedio Tardío, es crítico conocer las similitudes y diferencias que los incas tuvieron con otros grupos andinos del mismo periodo. Estas características se tornan claras solo cuando se establece la historia temprana del Cuzco no sobre la base de mitos y leyendas de sus habitantes, sino en un contexto comparativo con otros proyectos arqueológicos conducidos en las áreas de los Andes centrales (Bauer y Smit, 2008: 132).

suggest that the settlement marked the transition from late pre-imperial and imperial times» (D'Altroy, 2002: 58).

Due to the development of systematic excavations and the use of carbon-14 dating, the chronology and temporality of the Incas has become clearer. Despite new technologically based evidence, scholars still dismiss interpretations that run contradictory to the European historical texts. Even Rowe, himself, fell victim to this trap. Like many other investigators he associated the development of the Incas to the ninth Inca Pachacutec, from what was at the time a village community, like other potential rivals. Yet, he was not the only investigator to fall victim to these histories, as many others used a similar reasoning to explain the presence of the ancestors of Cuzco. Therefore, adhering to the idea of distinct stories, they have presented the Incas as an ethnic group whose settlement in the precise location of Cuzco afforded them sacred resources offered by their gods.

Searching for the plausibility of these myths, some authors turned to archaeological information, as is the case – according to Bauer and Smit – that «some linguists suggest that theoretical ties between proto-versions of Quechua, Aymara, and Puquina support an ancestral movement of peoples from the Lake Titicaca region to Cuzco, which is, they believe revealed in the Lake Titicaca origin myth» (Bauer and Smit, 2015: 68). Others have attempted to establish the origin of the Inca through DNA analysis, in order to corroborate the information provided in these myths. These samples, however, were taken without a full understanding of «local cultural sequence» nor a full comprehension of the time and space in which these myths unfolded (Ibid).

In opposition to the historical prevalence of myth, Bauer and Smit, as well as other archaeologists, such as Alan Covey and Steve Kosiba among others, propose that, in order to understand the rise of the Incas, it is necessary to first understand the collapse of the two great Andean states: the Huaris in Ayacucho and the Tiahuanacos in the Lake Titicaca region, which occurred approximately around 1000 AD. In the aftermath arose what has been called the Late Intermediate Period (1000-1400 AD). It was generally characterized by large demographic movements, changes in the strategies for resource acquisition, and a decentralization of political authority throughout a large part of the Andes, most particularly in the highlands (Parsons and Hastings, 1988).

That said, a recent increase in the studies of this period evince a pronounced variation in regional settlements, in which distinct political groups demonstrate diverse forms of social complexity (Covey, 2008). As Bauer and Smit argue, better understanding the uneven development and distribution of this region could provide the answer to how and why Cuzco emerged as the center of an embryonic state during the Late Intermediate Period. Moreover, it would demonstrate why other similar systems of socio-political complexity did not develop in other parts of the Andean highlands during that period. Therefore, to understand the uniqueness of the Inca state formation during the Late Intermediate Period, it is first critical to determine both the commonalities and dissimilarities that the Incas had with other Late Intermediate Period Andean groups. Only when the early history of the Cuzco region is set within a comparative framework with other archaeological surveys conducted in the central Andean areas – and not merely deduced from the myths and legends of its inhabitants – that these features will become evident (Bauer and Smit, 2015: 70).

■ **pp. 140-141.** *Chullpas* de Ninamarca, Paucartambo, Cuzco. / *Chullpas* of Ninamarca, Paucartambo. Cuzco.

4. El Intermedio Tardío

El Intermedio Tardío, que hasta hace poco carecía de atención, casi coincidiendo con las investigaciones de Bauer sobre el crecimiento del Estado cuzqueño, comienza a cobrar gran interés no solo en relación con el Cuzco, sino con otros grupos étnicos, como los huancas del valle del Mantaro, los collas de la cuenca del lago Titicaca y, por el mismo Bauer, Kellett y Aráoz Silva, los chancas.

Según Bauer y Smit, para entender el surgimiento de los incas, un primer requisito es comprender el colapso de los grandes Estados del Horizonte Medio. Es decir, del de Huari en Ayacucho y Tiahuanaco en el área del lago Titicaca hacia el año 1000 después de Cristo. Lo que sigue a la debacle de estos Estados es el Intermedio Tardío (de 1000 a 1400 después de Cristo), por lo general, caracterizado por grandes movimientos demográficos, cambios en las estrategias para la obtención de recursos y una descentralización de la autoridad política particularmente en la sierra. Además, a medida que los estudios avanzaban, marcada variación de los patrones regionales a medida que las distintas entidades políticas han mostrado diversas formas de complejidad social (Bauer y Smit, 2008: 131).

Comprender la distribución de estas características puede ayudarnos para entender por qué y cómo el Cuzco emergió como el centro de un Estado en ciernes en esta etapa. Además, puede develar por qué sistemas similares de complejidad sociopolítica no se desarrollaron en otras partes de la sierra andina por la misma época. Estas características se hacen claras cuando se establece la historia temprana del Cuzco, no sobre la base de mitos, sino sobre comparaciones. Para ello, he seleccionado algunos estudios establecidos entre los huancas de la cuenca alta del Mantaro, los collas del lago Titicaca y los chancas de la región de Andahuaylas.

De forma resumida, lo que nos dicen Bauer y Smit sobre los huancas es que investigadores como el arqueólogo Matos no solo estudiaron la dominación de esta etnia por los incas, sino cuando en el primer milenio la población alta del Mantaro vivía en numerosos y pequeños sitios residenciales dispersos en un amplio rango de zonas medioambientales de la región. Sin embargo, entre 1000 y 1350 después de Cristo, los arqueólogos repararon en un crecimiento poblacional, así como en un creciente patrón de asentamiento jerárquico a través de la región. También advirtieron que durante este periodo las aldeas dispersas altamente productivas del fondo del valle fueron abandonadas a cambio de asentamientos de mayor extensión, pero menos numerosas rodeadas de grandes muros de roca. Este cambio a partes más elevadas guarda correspondencia con un cambio paralelo de las estrategias de obtención de recursos del maíz a granos y tubérculos de zonas más altas.

Bauer y Smit afirman, además, que Hatunmarca (74 hectáreas), el asentamiento más grande, se expandió hasta convertirse en uno de los pueblos más grandes de los Andes. Sin embargo, no hay evidencia del surgimiento de una gran élite. Aquellos que alcanzaron privilegios vivieron en viviendas de mayor extensión y tenían acceso a mejores bienes y materiales más exóticos. La riqueza material no era cualitativamente distinta de otras en la comunidad. Sin duda, existieron familias y linajes importantes, pero su prestigio y riqueza parecen haber estado limitados antes de ser sometidos por los incas. Durante el dominio de los incas, los asentamientos en las alturas fueron abandonados y una serie de sitios incas, aun más grandes, fue construida en el fondo del valle. Se construyeron caminos y almacenes. Se le dio mayor

4. The Late Intermediate Period

The Late Intermediate Period, until just recently, has lacked any scholarly attention. Coinciding with Bauer's investigations into the growth of the Cuzco state, the Late Intermediate Period began to garner interest not for its relationship to Cuzco, but also for its ties to other ethnic groups, such as the Huancas in the Mantaro Valle, the Collas in the Lake Titicaca basin, and the Chanchas in Andahuyalas, which have been studied by Bauer, Kellet, and Araoz Silva.

According to Bauer and Smit, in order to comprehend the growth of the Incas, it is first necessary to understand the collapse of the great states of the Middle Horizon Period. That is, the civilizations of the Huari in Ayacucho and Tiahuanaco in the Lake Titicaca region in 1000 AD. That which follows the collapse of these two states is considered to be the Late Intermediate Period (1000-1400 AD). It is generally characterized by large demographic movements, changes in the strategies for resource acquisition, and a decentralization of political authority throughout a large part of the Andes, most particularly in the highlands. As these scholars' work progressed, each revealed a distinct variation in the regional settlements of different political systems which was related to diverse forms of social complexity (Bauer and Smit: 2015: 71).

As I have previously mentioned, understanding the distribution of these characteristics could help us to answer the questions as to why and how Cuzco emerged as the center of a state that was in the making during this period. Moreover, it could reveal why similar systems of comparable sociopolitical complexity did not develop in the Andes at that same time. When we establish the early history of the Cuzco region, through using comparisons, instead of myths, these characteristics become clear. Therefore, I have selected a few case studies between the Huancas, in the high basin of Mantaro, the Collas from Lake Titicaca and the Chancas from Andahuyalas for comparison to the Incas.

To resume briefly what Bauer and Smit have written, the Huancas were not studied by archaeologists such as Matos. Their numerous and small residential sites that were dispersed across a large range of climatic zones in the region in the first millennial before their subsequent subjugation by the Incas. Between 1000 and 1350 AD, archaeologists noticed a population increase, as well as a growing hierarchical settlement throughout the region. It was during this period that small dispersed villages that were productive at the edge of the valley were abandoned in exchange for more expansive settlements that had fewer walls of rocks surrounding them. This change to more elevated places corresponds to a parallel change to the strategies to obtain the resources, corn, grains, and tubers, from the highest regions.

Bauer and Smit, moreover, affirm that at Hatunmarca (74 hectacres), the largest of their settlements, expanded to such an extent that it was one of the largest towns of the Andes. There is not, however, any evidence of the growth of an elite class. Those who obtained privileges lived in larger homes and had access to better goods and exotic objects. Yet, the material richness was not qualitatively distinct from other homes in the community. Without a doubt, there were important families and lineages, but their prestige and richness appear to have been limited prior to the Incas' conquest. Throughout the Incan domination, their high-altitude settlements were abandoned for a series of even larger Incan sites, constructed at the edge of the valley. They also constructed roads and warehouses. A greater emphasis was placed on corn and the town Hatun Xauxa was converted into one of the Incan provincial centers.

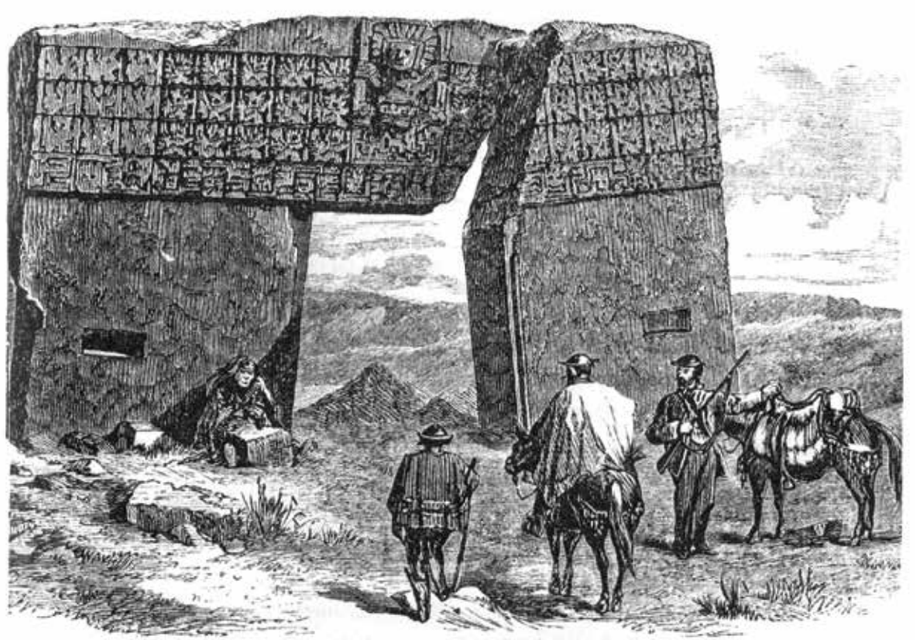
Based upon the investigations of Stanish (2003), Arkush (2011), and others, Bauer and Smit also analyzed the balkanization of the Collas and the Lake Titicaca

énfasis al maíz y el pueblo Hatun Xauxa se convirtió en uno de los centros provinciales de los incas.

A base de las investigaciones de Stanish (2003), Arkush, (2011) y otros, Bauer y Smit analizan la balcanización de los collas y la cuenca del lago Titicaca. Sus miradas las dirigen a la gran cantidad de fortalezas en las cimas de los cerros que sugerirían el desarrollo de conflictos sociales en el Intermedio Tardío. Para el cronista Juan Diez de Betanzos, dos grandes grupos dominaron la cuenca al momento de la hegemonía inca. Unos fueron los lupacas, en el suroeste, y los otros, los collas, en el norte, a quienes se les dio el rango de reinos, cuyo poder e intereses políticos rivalizaban entre sí y no tan lejos con la fuerza de la de los incas.

La evidencia arqueológica revela un proceso bastante complejo que comenzó con el colapso de Tiahuanaco (hacia 1000 después de Cristo). Con esta debacle, el patrón de asentamiento temprano del Intermedio Tardío se caracterizó por la formación de pueblos y aldeas ampliamente dispersos y relativamente pequeños. El sistema de campos elevados que mantenía a la región durante el tiempo de Tiahuanaco fue abandonado y nuevos establecimientos fueron formados en las cimas de las montañas. En la construcción de sus fortificaciones se han logrado distinguir dos fases. En la primera (de 1000 a 1275 después de Cristo), los sitios más pequeños en los cerros fueron abandonados para trasladarse a asentamientos más extensos. Este cambio coincidió con un marcado incremento en la construcción de muros de fortificación y con un aumento del agropastoralismo.

Los restos arquitectónicos en las cimas de los cerros contienen evidencias de residencias de élite como estructuras ligeramente más grandes ubicadas detrás de fortificaciones adicionales. Sin embargo, no hay evidencias de construcciones distintivas como palacios. Se priorizó el trabajo para beneficio comunal, como muros defensivos y tumbas, en lugar de arquitectura monumental. No disminuyen los patrones



■ Portal monolítico en Tiahuanaco. / Monolithic Gate at Tiahuanaco. The British Library Board (010480, pp. 12, 288).

■ Vista panorámica de Sacsayhuamán, Cuzco. / Panoramic View of Sacsayhuaman, Cuzco.

basin. They turned their attention to the large quantity of fortresses on the summits of the mountains, which suggests the development of social conflicts in the Late Intermediate Period. According to the chronicler, Juan Diez de Betanzos, two large groups dominated the basin at the moment of Incan hegemony in the region. The first were the Lupacas, in the southeast, whereas the others were the Collas, in the north, who have been given the rank of kingdoms, where their power and political interests rivaled one another and was not far from the strength of the Incas.

The archaeological evidence reveals a rather complex process that began with the collapse of Tiahuanaco (around 1000 AD). With this downfall, the settlement pattern early in the Late Intermediate Period was characterized by the formation of towns and villages widely dispersed and relatively small in size. The system of elevated fields, that had been maintained through the region during the rule of Tiahuanaco, was abandoned in favor of new settlements that were formed on mountain peaks. In the construction of their fortifications, scholars have distinguished two phases. In the first (from 1000 to 1275 AD), the smallest sites on the mountains were abandoned for more extensive settlements. This change also coincided with a marked increase in the construction of fortification walls and a rise in agropastoralism. Archaeological remains on the mountain peaks contain evidence of residential elite homes, which were slightly larger structures located behind additional fortification. There is no evidence, however, of elite constructions, such as palaces. Work was prioritized for the communal benefit, such as defensive walls and tombs, instead of monumental architecture. The settlement patterns, pertaining to endemic conflicts and decentralized power, however, remained. Finally, archaeological evidence contrasts, with the chroniclers' accounts of the Incan conquest of the Colla kingdom, proving that these peoples did not depopulate during the latter part of the Late Intermediate Period.

The Chancas, from the region of Andahuaylas, were another ethnic group of the Late Intermediate Period that

de asentamiento vinculados con conflictos endémicos y poder descentralizado. No disminuyen hacia momentos posteriores del periodo Intermedio Tardío, lo que contrasta con las crónicas que relatan acerca de una conquista inca del reino colla.

Otro grupo étnico del Intermedio Tardío que reviste un interés particular es el de los chancas, de la región de Andahuaylas, que figuran como poderosos enemigos de los incas, ante los cuales sucumben. Así, estos se convierten en el mayor imperio andino, lo que origina el tercer y último horizonte, que concluye con la dominación de los españoles. Esta circunstancia es importante para el mejor conocimiento del desarrollo de los incas en la región del Cuzco.

Hasta hace poco la naturaleza política de los chancas no era muy conocida, principalmente por desconocimiento de sus límites territoriales. Investigaciones previas subrayan los rasgos comunes de las *chullpas* o torres funerarias y las fortalezas en la cima de los cerros como evidencia de una entidad extensa que se expandía en los actuales departamentos de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac. Esta descripción de una entidad multidepartamental y fuertemente unificada reforzó la narrativa tradicional. Aquella se basada en las leyendas, y presentaba a los chancas como una vasta entidad política centralizada y muy poderosa. Sin embargo, las *chullpas* y las fortalezas elevadas son características comunes halladas a lo largo de la sierra andina durante el Intermedio Tardío. Por ejemplo, se identifican también en la cuenca del lago Titicaca y en el territorio huanca.

El territorio de los chancas queda a 160 kilómetros del Cuzco, en la actual provincia de Andahuaylas. Según Bauer y Smit, una reciente prospección regional de la provincia ha demostrado que, luego del colapso huari (hacia 1000 después de Cristo), un extenso número de pequeñas aldeas localizadas en los fondos de los valles fue abandonado y la población se mudó a asentamientos nucleados mucho más pequeños situados en cimas defensivas. Aunque las características defensivas no son tan grandes como la de los huancas y los collas, queda claro que se dio un incremento de la violencia. Asimismo, parece haber aumentado el énfasis en el pastoreo y el cultivo de granos propios de la zona.

Coincidentemente, el patrón regional de Andahuaylas no provee ninguna evidencia de una sólida unificación política o de una complejidad social estratificada durante este periodo. Tampoco se aprecia la existencia de una jerarquía de asentamientos para la región. La evidencia arqueológica no respalda a los relatos basados en leyendas que sugieren que los chancas se desarrollaron como un grupo étnicamente poderoso y bien organizado durante el Intermedio Temprano. Como se discutirá en más detalle a continuación, en lugar de asemejarse a la marcada centralización de bienes y poder que ocurrió en la región del Cuzco con los incas, el desarrollo de los chancas parece haber sido bastante similar al de muchas otras entidades políticas relativamente pequeñas que se distribuían a lo largo de los Andes durante el periodo del Intermedio Tardío (Bauer y Smit, 2008: 138).

En resumen, las peculiaridades de los tres casos que he mostrado señalan los siguientes puntos:

- Extendido abandono de los asentamientos de fondo de valle.
- Construcción de nuevos sitios en las crestas y cimas de los cerros.
- Creciente prevalencia de la guerra.
- Diversificación de las prácticas de subsistencia.
- General falta de centralización regional.

received a particular interest. In historical sources, they appeared as the Incas' powerful enemies, to whom they ultimately succumbed. Thus, they were believed to have been the largest Andean empire, which began with the third and last horizon and concluded with the domination by the Spanish. Therefore, understanding this relationship will help us to comprehend the development of the Incas in the Cuzco region.

Until recently, the political nature of the Chancas was not well known, primarily due to our ignorance of its territorial expanse. Previous investigations had highlighted the common features of the *chullpas*, or funerary towers, and the fortifications built on the mountain peaks, as evidence of a vast entity that expanded across the current departments of Huacavelica, Ayacucho, and Apurímac. This description of a multi-departmental and strongly unified civilization reinforced the traditional narrative. Based in legends, this narrative presented the Chancas as a vast, centralized, and powerful political body. The *chullpas* and the elevated fortresses, however, are common characteristics found across the Andean mountains during the Late Intermediate Period. For instance, they have also been identified in the Lake Titicaca basin and in the Huanca territory.

The territory of the Chancas is 99 miles (160 km) from Cuzco, in the current department of Andahuaylas. According to Bauer and Smit, a recent prospection of the province has demonstrated that after the collapse of the Huari (around 1000 AD), a vast number of small villages found at the edges of the valley were abandoned and the population moved to much smaller nuclear settlements located defensively on mountain peaks. Although the defensive characteristics were not as great as those of the Huancas and the Collas, it is clear that there had been an increase of violence in the region. Therefore, an increased emphasis on pastoralism and the cultivations of their own grains in the region is further noted.

Coincidentally, the regional settlement site of Andahuaylas does not provide any evidence of a solid political unification or of a complex social stratification during this period. The hierarchy of settlements has also not been observed. Therefore, the archaeological evidence does not support the legends that proclaim that the Chancas had developed a powerful, well-organized ethnic group during the Late Intermediate Period. As will be argued in more detail shortly, in place of the comparison to the marked centralization of goods and power that occurred in the region of Cuzco under the Inca, the development of the Chancas seems to have been much more similar to other relatively small political entities that were distributed across the Andes during the Late Intermediate Period (Bauer and Smit, 2015).

In summary, the peculiarities of the three cases that I have presented highlight the following five points:

- Widespread abandonment of settlements of the edges of the valley.
- Construction of new sites on the crests and peaks of the mountains.
- A growing prevalence towards war.
- Diversification of subsistence practices.
- A general lack of regional centralization.

5. Patrones de asentamiento del Cuzco

A diferencia de lo que hemos visto, los patrones de asentamiento de la región del Cuzco no se investigan desde la década de 1980, omisión que busca superarse con tres prospecciones. Una de 600 kilómetros cuadrados desarrollada al sur del Cuzco por Bauer de 1984 a 1987. Luego dos prospecciones: una de 350 kilómetros cuadrados en la propia cuenca del Cuzco por Bauer y Covey, y otra en un área de 300 kilómetros cuadrados al norte del Cuzco por Covey en el año 2000. En conjunto, los tres proyectos registraron dos mil sitios arqueológicos en un área de prospección de 1.200 kilómetros cuadrados, lo que daba lugar a que la zona de investigación formase un transepto continuo que abarca cerca de 80 kilómetros a lo largo del eje norte-sur de la cuenca. Ello permitía la primera observación amplia acerca de los patrones de asentamiento y sus cambios durante el proceso de formación del Estado inca (Bauer y Smit, 2008: 139).

Durante el Horizonte Medio (del 600 al 1000 después de Cristo), la cuenca del Cuzco se encontraba bajo la influencia huari mediante el centro administrativo de Piquillacta, ubicado a 30 kilómetros de la cuenca de Lucre. Sin embargo, hay muy poca evidencia de que el control huari afectara significativamente los patrones de asentamiento de la cuenca del Cuzco. Antes de la aparición de Huari, y continuando con el Horizonte Medio con poca variación, la población de la cuenca del Cuzco se concentraba en numerosos centros aldeanos en el lado sur del valle, a lo largo de quebradas y fondos del valle que se hallaron para el aprovechamiento de las terrazas aluviales y el cultivo con el agua de lluvia.

Según Bauer y Smit, con el colapso de Huari, hacia el año 1000 después de Cristo, Piquillacta es abandonado, lo que produjo transformaciones en el patrón de asentamiento. Durante los inicios del Intermedio Tardío (de 1000 a 1200 después de Cristo), los asentamientos locales incrementaron su población, en tanto que un nuevo patrón de asentamiento se desarrolló en el extremo norte del valle de Cuzco, en un área que antes había mostrado menor evidencia de ocupación intensiva. La creciente población en esta zona del valle se mantuvo sobre la base de la construcción de grandes terrazas, que incrementaron enormemente las tierras de cultivo abastecidas por numerosos canales de riego. Todo esto supuso un aumento de la población y de la actividad agrícola, a la par de cambios de los asentamientos en la cuenca del Cuzco, coincidiendo con una creciente habilidad de las élites locales para movilizar grandes fuerzas productivas que sirvieron para construir una mejor infraestructura agrícola que, a su vez, significó la reafirmación de ejercer un grado de control sobre los excedentes resultantes. En cambio, la cuenca cercana a Oropesa, ubicada entre la cuenca del Cuzco y la del Lucre, muestra casi un completo abandono de los sitios y despoblamiento luego del colapso huari. En resumen, según las observaciones de Covey (2006), en lugar del abandono a gran escala de los fondos del valle o de un incremento de las ocupaciones de las fortalezas en las cimas de los cerros, la entidad política del Cuzco respondió al colapso huari, dando mayor énfasis a la productividad agrícola y económica como criterio para la ubicación de sitios.

Para McEwan, después del colapso huari, entre 1000 y 1100 después de Cristo, el centro local del Cuzco pareciera haberse desplazado a Choquepuquio, en el valle del Cuzco. Este lugar fue un centro de mayor poder hasta después de 1400 después de Cristo y posiblemente fue desalojado con la fundación del Imperio inca en 1438, tras complicadas

5. Cuzco Settlement Patterns

In difference to what we have previously seen, the settlement patterns of the region of Cuzco were not investigated until the 1980s, when three prospections were carried out to overcome this oversight. The first was conducted by Brian Bauer from 1984 to 1987, covering approximately 373 mi² (600 km²) of the development of the region to the south of Cuzco (Bauer, 1992). Afterwards there were two more prospections: by Bauer and Covey the first recorded of an area of 218 mi² (350 km²) in the basin of Cuzco (Bauer and Covey, 2002). The second registered an area of 186 mi² (300 km²) to the north of Cuzco in 2000 (Covey, 2006). Together, these three projects examined two thousand archaeological sites and an area of prospection totaling over 746 mi² (1,200 km²). This resulted in a research area that encompasses a continuous transept spanning almost 50 miles (80 km) along the north-south axis of the basin. As a result, ample firsthand observation of the settlement patterns and their changes throughout the process of formation of the Incas was revealed (Bauer and Smit, 2015: 74).

Based upon the administrative center of Piquillacta, located 19 miles (30 km) from the basin of Lucre, throughout the Middle Horizon Period (from 600 to 1000 AD), the Cuzco basin was under Huaris' influence. Notwithstanding, there is little evidence that the Huaris' control significantly affected the settlement patterns in the basin of Cuzco. That is, the population of the basin of Cuzco was concentrated in numerous small-town centers on the south side of the valley, along the ravines and edges of the valley where these peoples capitalized on the alluvial terraces and the cultivation of water from rain, both before the appearance of the Huaris and afterwards throughout the rest of the Middle Horizon Period.

According to Bauer and Smit, with the collapse of the Huaris, around the year 1000 AD, Piquillacta was abandoned, which did produce transformations in the settlement patterns (Bauer and Smit, 2015: 75). Throughout the beginning of the Late Intermediate Period (from 1000 to 1200 AD), the local settlements' populations increased, such that a new settlement was developed in the northernmost point of the valley of Cuzco, in an area that had previous demonstrated little evidence of intensive occupation. The growing population in this valley region was maintained by the construction of large terraces, which enormously increased the cultivable land, which were supplied with water by numerous irrigation channels. All of these facts suggest an increase in the population and agricultural activity. A growth in the ability of local elites to mobilize large productive forces, in addition to the changes in settlement patterns, allowed for better agricultural infrastructure to emerge, which further affirms their control over any resulting surpluses. In contrast, in the Oropesa basin, located between the basin of Cuzco and the basin of Lucre, there was an almost complete abandonment and depopulation of the sites after the Huaris' collapse. As a result, in place of a large-scale abandonment of at edges of the valley or an increase in the fortress occupations on mountains peaks, the political entity in the Cuzco basin responded to the collapse of the Huaris by placing more emphasis on the agricultural and economic productivity as the criteria for the location of their settlements, according to Covey's observations (Covey, 2006).

For Gordon McEwan, after the collapse of the Huaris, between 1000 and 1100 AD, the local center had been transferred to Choquepuqio, in the valley of Cuzco. This site was a major center of power until 1400 AD and was possibly only vacated after the foundation of the Inca empire in 1438, perhaps due to the complicated political actions that occurred prior to the arrival of the Incas. Arriving at this conclusion, McEwan considers that this is the moment to ask ourselves who were the Incas. Were they a local group influenced by external empires, from whom they learned to be stately, were they remnants of the fallen Huaris state, or were they a group that had migrated

■ **pp. 150-151.** Foto aérea de Piquillacta, centro administrativo huari, Cuzco. / Arial Photo of Pikillacta, an Huari Administrative Center. Cuzco.

acciones políticas antes de la aparición de los incas. Llegados a este punto, McEwan considera que es el momento de preguntarse quiénes eran los incas. ¿Eran grupos locales influidos por imperios externos, de quienes aprendieron a ser estadistas, o eran remanentes de la caída del Imperio huari o fueron un grupo que migró hacia el norte del asentamiento del Imperio tiahuanaco en Bolivia, que colapsó hacia 1100 después de Cristo?

La información que se ha obtenido en las excavaciones en Choquepuquio provee de algunas respuestas potenciales. Existe una fuerte influencia cultural huari en la cerámica y arquitectura del Intermedio Tardío en Choquepuquio. Ello sugiere una continuidad de elementos culturales después de la caída huari. Sin embargo, hay también influencia de evidencia externa en Choquepuquio en este periodo. Esta la proporciona el cronista Fernando de Montesinos, quien sugiere que pudo haber una migración norte hacia el Cuzco de las cercanías de Tiahuanaco en Bolivia hacia el 1100 después de Cristo. Muy hipotéticamente, piensa que un linaje noble se movilizó hacia el norte y usurpó el poder en el valle del Cuzco, después de la caída del Imperio huari. Evidencia proporcionada por radiocarbono sugiere que hubo una movilización de migrantes a Choquepuquio en el 1100 que trajeron restos de sus ancestros. También trajeron cerámica ceremonial semejante a la de la cultura mollo, del norte de Bolivia. Este grupo floreció en Choquepuquio hasta 1440, en que comenzaron a aparecer construcciones y artefactos incas. A través del análisis arqueológico del sitio y de los artefactos hallados, pareciera que el grupo de Choquepuquio, eventualmente, se unió con sus nuevos vecinos hacia el noroeste en el extremo opuesto del valle del Cuzco para convertirse en parte de la línea inca real. Si esto es cierto, entonces una gran parte de los incas vinieron del lago Titicaca hacia el sur, tal como una de las leyendas sugiere y no de Pacaritambo.

■ Figuras de turquesa encontradas en Piquillacta. Museo de América, Madrid. / Turquoise Figurines found at Pikillacta. Museum of the Americas. Madrid.

■ Sitio arqueológico de Choquepuquio, cuenca del río Lucre, Cuzco. / The Archaeological Site of Choquepuquio. Basin of Lucre. Cuzco.

to the north from the settlement of the Tiahuanacos empire in Bolivia, which had collapsed around 1100 AD?

The information that has been obtained in the excavations of Choquepuqio has provided a few potential answers. At Choquepuqio exists a strong cultural Huaris' influence in the ceramic and architecture of the Late Intermediate Period. This suggests a continuity of cultural elements after the fall of the Huaris. Nevertheless, during this same period there is also influence from an external entity. This supports the chronicler, Fernando de Montesinos, who claimed that the Incas were founded by a northern migration towards Cuzco from the environs of Tiahuanaco around 1100 AD. He believes, very hypothetically, that a noble lineage was mobilized towards the north and then usurped power in the valley of Cuzco, after the fall of the Huaris. The evidence from radiocarbon dating, supports an organized migration to Choquepuqio in 1100 that brought with them remains from their ancestors. They also brought ceremonial ceramics, similar to those of the Mollo culture, from the north of modern-day Bolivia. This group flourished in Choquepuqio until 1440, when Incan constructions and artifacts appear. Through this archaeological analysis of the site and the artifacts found, it appears that the group at Choquepuqio, eventually, united with their new neighbors heading northwest to the opposite end of the Cuzco valley and became part of the Incas' royal lineage. If this is true, then a great part of the Incas came from the south, from Lake Titicaca, as one of the legends suggests, and not from Pacaritambo, as the other legend claims. It would also uphold that Tambo Tocco is Choquepuquio, since aside from alluding in Quechua to «window,» in Aymara this term signifies «golden source or spring.» Due to this particular position at the periphery of two empires, the strategic area of Cuzco, then, was well situated for an imperial regeneration (McEwan, 2006: 65-66).

In addition to a growing network of settlements throughout the Cuzco basin, which flourished in the second half of the Late Intermediate Period arose a political unity, that had a limited preoccupation for war or a centralized system. This was similar to Middle Horizon Period (600-1000 AD) and remained active until the appearance of Imperial Incan ceramics. This suggests the absence of political conflicts that would have threatened the internal processes of political consolidation. Furthermore, the evidence shows an intensification of agricultural production,

También podría ser que Tambo Tocco es Choquepuquio, pues, aparte de aludir en quechua a 'ventana', en aimara significa 'manantial dorado'.

Debido a la posición particular a la periferia de dos imperios, el área estratégica del Cuzco está muy bien situada para una regeneración imperial (McEwan, 2006: 65-66).

Junto a este mayor esfuerzo, que fue acompañado por una creciente red de asentamientos a lo largo de la cuenca del Cuzco, floreciendo hacia la segunda mitad del Intermedio Tardío (1200-1400), a la par de un aumento de la unidad política, se advierte una preocupación limitada por la guerra o por la búsqueda de una centralización semejante a la que se dio en el Horizonte Medio (600-1000 después de Cristo), hasta la aparición de la cerámica imperial inca. Ello sugiere una ausencia de conflictos que pudieran haber amenazado los procesos internos de consolidación política. A esto se añade una evidencia de haber sufrido una sequía de corte regional de 1250 a 1310 después de Cristo que parece haber estimulado la intensificación de la producción agrícola, incentivando la construcción de estructuras de mejoramiento agrícola. Este periodo presenció también el desarrollo del Cuzco como un centro urbano que aumentó su tamaño en 50 hectáreas, mucho más que otros centros púbicos, que aumentaron 10 hectáreas. Paralelamente, excavaciones realizadas en el centro urbano del Cuzco han develado cantidades de cerámica killke de alta calidad, que corresponden al Inca Temprano y que adquirieron importancia en sitios asociados con el Inca Imperial, como Sacsayhuamán, Cusicancha y Coricancha, y con del núcleo central de la ciudad del Cuzco. Llama la atención su continuidad con el Intermedio Temprano hasta el periodo imperial (ver **figura 10**).

Basándose en Covey, Bauer y Smit señalan que, hacia 1300 después de Cristo, el registro de los sitios cuzqueños muestra una creciente red de asentamientos jerárquicos centrados en torno a un Cuzco que crece a nivel urbano rápidamente. Asimismo, se aprecia un inmenso sistema de terrazas agrícolas y canales de riego que aumentaban la producción de maíz, así como una creciente estandarización del estilo killke (Covey, 2008). Dos líneas separadas de evidencias arqueológica provenientes de valles adyacentes a la cuenca de Cuzco indican que la entidad política incorporó a grupos étnicos cercanos en un momento más temprano y más constante. Asimismo, se debe tener en cuenta que la cerámica killke se distribuye tan extensamente como a 50 kilómetros de distancia, aunque disminuye en cantidad a medida que aumenta la distancia del Cuzco.

Los patrones de asentamiento de las regiones circundantes muestran grados contradictorios de complejidad sociopolítica. La región de Paruro, al sur del Cuzco, contiene gran cantidad de pequeños asentamientos dispersos y adyacentes a tierras de cultivo con poca jerarquía. En Limatambo, a 50 kilómetros al oeste del Cuzco, se encuentran patrones de asentamiento similares. En cambio, en el norte del Cuzco sí se da una gran prevalencia de fortificaciones en las cimas de cerros como Muyu Urqu.

De lo expuesto, «el Estado progresó a través de la unificación de un conjunto de múltiples grupos étnicos de variados tamaños esparcidos a lo largo de la región Cuzco, principalmente los pinahua y mohína de la cuenca de Lucre y los ayarmarca[6] del área de Maras. La unificación o —en unos pocos casos— la exitosa eliminación de estos grupos étnicos durante el transcurso de algunos siglos originó

6 Más adelante me referiré a estos dos grupos que ocupan un lugar preferencial como si fuesen incas auténticos por Guamán Poma de Ayala, idólatras por Juan de Santa Cruz Pachacuti y opuestos complementarios asociados con el Antisuyo y Contisuyo por el Inca Garcilaso de la Vega.

through the incentivization of constructing structures to improve farming. Throughout this period Cuzco developed as an urban center. Increasing by ten hectares, it grew in size to fifty hectares, which was much larger than any other public center. Additionally, the discovery during excavations in the urban center of Cuzco have revealed quantities of high quality Killke ceramics, corresponding to the Early Inca Period. They appeared in places associated with Imperial Inca, such as Sacsayhuamán, Cusicancha, y Coricancha, and around the central nucleus of the city. This demonstrates the continuity from the Late Intermediate Period until the Imperial Inca Period (see **Figure 10**).

Around 1300 AD, therefore, the excavations of Cusqueñan sites demonstrates a growing network of hierarchical settlements centered around Cuzco, which rapidly grew to be urban, according to Covey, Bauer, and Smit. As such, the immense system of agricultural terraces and irrigation canals which increased the corn production, as well as the growing standardization of the Killke style, was evidenced (Covey, 2008). The political entity had incorporated nearby ethnic groups at an earlier moment and more consistently as revealed by two lines separating archaeological evidence in the valleys adjacent to the Cuzco basin. Therefore, we should bear in mind that the Killke ceramic was widely distributed across a distance of 31 miles (50 km), although its quantity diminishes as its distance from Cuzco increased.

The settlement patterns in the regions surrounding Cuzco reveal contradictory degrees of sociopolitical complexity. In the region of Paruro, to the south of Cuzco, there is evidence of a large quantity of small, dispersed settlements adjacent to cultivatable lands with little degree of hierarchy. In Limatambo, 31 miles (50 km) to the west of Cuzco, similar settlement patterns are found. Conversely, in the north of Cuzco there was a prevalence for fortifications on the peaks of mountains, such as Muyu Urqu. From what has been presented, «state development progressed through the unification of a host of different ethnic groups of varying sizes scattered across the Cuzco region, notably the Pinahua and Mohina of the Lucre basin and the Ayamarca[6] of the

6 In short, I will refer to these two groups that occupied a preferential place, as if they were authentic Incas, according to Guamán Poma de

■ **Figura / Figure 10:** Cerámicas killke. / Kilke ceramics.

la creación del Estado inca y un centro capaz de sostener una rápida expansión imperial inca» (Bauer y Smit, 2008: 144).

En resumen, según Bauer y Smit, hacia 1300 después de Cristo, los incas formaron un extenso centro cultural en la región Cuzco mediante la unificación de más de una docena de grupos previamente independientes. Asimismo, desarrollaron un claro estilo arquitectónico estatal, construyeron una extensa ciudad capital y estaban en proceso de transformar el paisaje con inmensos sistemas de terrazas. Mientras otras regiones de los Andes continuaron fragmentadas políticamente y divididas por conflictos regionales, la información arqueológica de la región Cuzco muestra una relativa ausencia de arquitectura defensiva, lo que significa que no había una guerra endémica, que sí prevaleció en los Andes durante el periodo Intermedio Tardío. Además la información arqueológica contradice el planteamiento de una rápida formación estatal derivada de una migración desde fuera de la región del Cuzco, pues la información de los patrones de asentamiento no indica el rápido influjo de un poderoso grupo foráneo, sino que continuó la estabilidad. Esta perspectiva requiere que se plantee una distinción entre la expansión estatal inca, la cual ocurrió rápidamente a lo largo de los Andes y la formación estatal, un largo proceso que sucedió durante el periodo del Intermedio Tardío y que sustentó las bases para el imperialismo inca. Como resultado, reafirmo la necesidad de redireccionar la interpretación de los orígenes de los incas lejos de los relatos míticos y legendarios narrados por los cronistas. En cambio, planteo un énfasis continuo en examinar los procesos formativos del Estado inca en un marco comparativo antropológicamente sustentado.

Maras area. The unification – or in a few cases the successful elimination – of these ethnic groups over the course of several centuries resulted in the creation of an Incan state and a heartland capable of sustaining rapid Incan imperial expansion» (Bauer and Smit, 2015: 77-8).

To summarize, around 1300 AD the Incas formed an extensive cultural center in the region of Cuzco, through the unification of more than a dozen previously independent groups, according to the descriptions of Bauer and Smit. Simultaneously, they developed a clear state architectural style. They also constructed an extensive capital city and were in the process of transforming the countryside with immense terracing systems. While other regions of the Andes continued politically fragmented and divided by regional conflicts, the archaeological information of the Cuzco region demonstrates a relative absence of defensive architecture, which signifies that endemic warfare had not prevailed in the Andes during the Later Intermediate Period. Moreover, the archaeological record contradicts the consideration of a rapid state formation derived from migration from outside the region of Cuzco. Instead, the information from the settlement patterns indicates a continuous settlement not a rapid influx of a powerful foreign group. This evidence requires that we consider the distinction between the Incas' expansion, which occurred rapidly across the Andes, and their state formation, which was a long process that occurred throughout the Late Intermediate Period, ultimately sustaining the foundations of the Incas. As a result, I would like to reaffirm the necessity to redirect our interpretation of the origins of the Incas, away from the mythic and legendary tales narrated by the chronicles. Instead, I propose the continual emphasis in examining archaeologically the formative processes of the Inca State in a comparative framework.

Ayala, idolators, by Juan de Santa Cruz Pachacuti, and completely the complementary opposites associated with the people of Antisuyo and Contisuyu, according to Inca Garcilaso de la Vega.

■ Andenería en Písac, Cuzco. / Terraces at Písac. Cuzco.

Capítulo

Chapter

3

Los mitos del origen de los incas

The Origin Myths of the Incas

Los mitos del origen de los incas

1. Ticci Viracocha, humanidades y la noción de *pacarina*

Como lo destacan David Graeber y Marshall Sahlins (2017), al igual que en muchos Estados con monarquías divinas, los relatos sobre los fundadores de la monarquía inca, por mandato divino, no son oriundos del ámbito donde se asentaron, donde fundaron la sede principal de su gobierno.

En el Perú, los cronistas recogieron numerosas versiones sobre el origen de los incas, pero tres son las más difundidas, aunque algunas tienen variantes muy parecidas, como es atar el origen de los incas con el del mundo y la humanidad, lo que realza aun más su divinidad. Así, se entroncarían con el creador del mundo y los seres humanos.

Entre las más tempranas, están la de Pedro Cieza de León y la de Juan Diez de Betanzos, que tiene muchos elementos en común con la de Pedro Sarmiento de Gamboa y la del sacerdote Cristóbal de Molina. Además, hay muchos otras versiones que, si bien no se asemejan a las de las anteriores, reproducen detalles estructurales íntimamente vinculados con las concepciones andinas del tiempo y del espacio que llegan hasta nuestros días.

Con respecto al tiempo, un tema muy recurrente es el de la presencia de edades cósmicas, que traen como consecuencia la desaparición de humanidades, recreadas en una nueva edad, sumidas en un inframundo para luego reaparecer como colectividades étnicas en determinados accidentes geográficos, como cuevas y lagunas, a las cuales se les conoce como *pacarinas*, término cuya raíz *pacari* significa 'amanecer', 'el mañana', 'nacer'. Ello, llevado a un plano cósmico, guarda correspondencia con la idea de que los primeros pobladores viven en la oscuridad hasta que la divinidad conocida como Ticsi Viracocha crea al sol, a la luna, a las estrellas. Es decir, todo lo que brilla, que es la condición de un mundo ordenado[1].

1 Hasta ahora en muchas comunidades la imagen que se tiene del *ñaupa pacha* o mundo de los gentiles es un mundo de oscuridad. Correspondientemente, los *ñaupa machus* son personajes que se derivan de esta etapa y tienen el atributo de ser seres malignos. También son aquellos pobladores nocturnos que creyeron que el Sol aparecería por el oeste, pero apareció por el opuesto, quemándolos y resecándoles la piel, transformándolos en las momias del pasado prehispánico, recibiendo la denominación de «gentiles». González Holguín alude al término *pacarimuc machu* y lo traduce como «principio de linaje». Similar uso le da Guamán Poma de Ayala, cuando, hablando de la primera edad del mundo indígena, apunta que de los *pacarimoc capa apo* «salieron señores grandes» (Guamán Poma de Ayala, 2015: 55); o cuando añade, en otro párrafo, «de como tenian despues de auer multiplicado cada pueblo su Rey y de los quatro partes tenia un enperador pacarimoc capac apo. al señor rrey les llamauan pacarimoc» (ob. cit.: 57).
Aparte de ser líderes, como primeros pobladores, se les atribuye también ser neófitos que viven en estado de naturaleza sin mayor capacidad de creatividad cultural. Para Guamán Poma de Ayala, por ejemplo, «los primeros pobladores de la edad Uariuiracocha runa viven casi en estado de naturaleza esta gente no sauia hazer nada (ni sauia hazer rropa bestianse

■ **pp. 160-161.** Apacheta. Atardecer en el lago Titicaca, Puno. / Apacheta. Sunset on Lake Titicaca. Puno.

The Origin Myths of the Incas

1. Ticci Viracocha: Humanity and the Notion of the *Pacarina*

Similar to many other societies that have monarchies chosen by divine right, as David Graeber and Marshall Sahlins demonstrate, the stories about the Incas' monarchial founders were also selected by divine mandate (2017). These rulers were not native to the lands where they settled, which subsequently became their government's principal location.

In Peru, the chroniclers collected many versions about the Incas' origin. Three of these stories were the most widespread. Although some contain very similar variants, such as the association between both the origin of the Incas and mankind. What is most underscored, however, is their divine origin. As such, they connected the creator of the world to human beings.

From the earliest chronicles, such as that by Pedro Cieza de León and Juan Diez de Betanzos, many common elements are reutilized by Pedro Sarmiento de Gamboa and the friar Cristóbal de Molina. There are also many versions, that, even if they were not assimilated to match earlier versions, they reproduce structural details intimately associated with Andean concepts of time and space that have survived to the present.

With respect to the concept of time, the presence of the cosmic ages is a very recurrent topic. The end of each age results in the disappearance of humanity, only to be recreated in a new age. In the process the human beings are plunged in the underworld and later reappear as ethnic groups at particular geographic features, such as caves and lakes, which are known as *pacarinas*, a term whose root *pacari* means «to dawn, break light,» «the tomorrow,» and «to be born.» According to a cosmic framework, this corresponds to the idea that the first inhabitants lived in darkness until the god, known as Ticsi Viracocha, created the sun, moon, and stars. That is, all that sparkled, and that is a condition of an organized world.[1]

1 In many communities even today the image that they have of the *ñawpa pacha*, or world of the people is one of darkness. Respectively, the *ñaupa machus* are people who are derived from this phase and have the attribute of being malignant beings. They are also those nocturnal inhabitants, who since the sun should appear in the west, but it arose in the east, burning them and drying out their skin, which turned them into the pre-Hispanic mummies. This gave them the name «gentiles.» González Holguín alludes to the term *pacarimuc machu*, which he defines as «beginning of a lineage.» A similar use is given by Guamán Poma de Ayala, when speaking of the first age of the indigenous world, notes that from the *pacarimoc capac apo* «came the great men» (Guamán Poma de Ayala, 2009: 39). Or when he also adds in another paragraph, «After having multiplied, each town had its king. The four parts had an emperor, *pacarimoc capac apo*. The lord and king was called *pacarimoc*» (Ibid, 48).
Apart from being leaders, as the first inhabitants, they were also attributed with being neophytes who lived in a state of nature without a great capacity for cultural creativity. For Guamán Poma de Ayala, for instance, «and these people did not know how to do anything nor did they even know how to make clothing; they wore leaves of trees and mats, woven from straw. They did noy know how to make houses either; they lived in caves and under crags» (Ibid: 39). Cieza de León states something very similar, «many times I asked the inhabitants of these provinces what they know about what has been there prior to the Incas ruled them, and about this they say that all lived very unorderly, and that many walked around naked, made savages, without having either houses or other dwellings than caves and that many that we see have in large crags and rock outcrops, from where they left to eat that which they could find in the fields. Others made castles on the mountains, that they called *pucará*, from where, they howled in strange languages, and they left to fight amongst one another for the worked lands among

En los Andes, todo grupo étnico tiene una *pacarina*, en que emergieron sus antepasados y que legitima a los descendientes en el ámbito donde extiende su influencia. Estos descendientes son los llamados huaris o *llactayoq*, que, en oposición a los *llacuaz*, son los pobladores oriundos de la localidad donde se ubica el accidente geográfico de cuyas entrañas brotaron los antepasados. Siendo una creencia útil para descubrir idolatrías, el extirpador José de Arriaga afirma:

> «llaman huari o llactayoc al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de aver venido de fuera, y llacuazes llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores vinieron de otras partes. Y assí se conserva esta distinción en muchas partes y los llacuazes, como gente advenediza tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que como diximos en la relación son los cuerpos de sus progenitores. Y los huaris, que son fundadores, como gente cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores tienen muchas huacas, y los unos y los otros tienen y cuentan sus fábulas, las quales dan mucha luz para saber su idolatría. Por estas y otras razones suele aver entre los ayllos y parcialidades sus bandos y enemistades y descubrirse unos a otros y por esta via venirse a saber las huacas de unos y de otros y es bien aprovecharse de esta ocasión, quando se ofrece» (Arriaga, 1621: 87-88) (www.archive.org/details/extirpaciondelai00arri).

Citando a Hernández Príncipe, Pierre Duviols ofrece una información bastante detallada de los llacuaces y sus vinculaciones con las punas y el pastoreo, y sobre la veneración que le dan al dios celestial Libiac Cancharco, equivalente al rayo, y a Yaro, que, en la zona de lo que es hoy Cerro de Pasco, Huánuco y Áncash, ocupaba una posición jerárquica muy alta, tanta que el propio Guamán Poma de Ayala lo reivindica como su antepasado.

«De gran interés es que Hernández Príncipe nos hable que el aillu Allauca de Recuay por lugar de su origen Yaro Titicaca» (ibídem: 35), mientras que los llacuaces de Hecos consideran que su abuelo Yarovillca Llahuas vino de Titicaca (ibídem: 28). Los documentos procedentes de la zona vecina de Acas confirman que los llacuaces se creen oriundos del Titicaca: «vinieron de Titicaca» (Duviols, 2003: 306 [Pimachi, 1971: 375]). En el propio Acas aluden a un topónimo Yarocaca, juntamente con Titicaca. El sacerdote Hacas Poma, miembro del aillu llacuaz Chaca, declara «que los ydolos [malquisy conopas] que tiene referidos los trajeron sus mayores y primeros pobladores deste pueblo de Hacas del oriente del sol de titicaca y yarocaca» (Duviols, 2003: 345 [Hacas: folio 16]). En el mismo texto se puede leer que después de la muerte el alma «se yban a descansar a sus pacarinas al Vpai marca que estaba en titicaca y yarocaca nasimiento del sol» (Duviols, 2003: 341 [Hacas: folio 13v]).

Creo que el problema ofrece cierta similitud con el caso del origen de los huaris. Es decir, Titicaca corresponde a la creencia de una primera creación de toda la humanidad en el Collao,

hojas de arboles y estera texido de paxa ni sauia hazer casas ueuian en cueuas y penascos» (ob. cit.: 54).
Algo muy semejante dice Cieza de León: «Muchas veces pregunté á los moradores destas provincias lo que sabian que en ellas hobo antes que los incas los señoreasen, y sobre esto dicenque todos vivian desordenadamente, y que muchos andaban desnudos, hechos salvages, sin tener casas ni otras moradas que cuevas de las muchas que vemos haber en riscos grandes y peñascos, de donde salian á comer de lo que hallaban por los campos. Otros hacian en los cerros castillos, que llaman pucará, desde donde, ahullando con lenguas estrañas, salian á pelear unos con otros sobre las tierras de laboró por otras causas, y se mataban muchos dellos,tomando el despojo que hallaban y las mugeres de los vencidos; con todo lo cual iban trunfando á lo alto de los cerros, donde tenian sus castillos, y allí hacian sus sacrificios á los dioses en quien ellos adoraban, derramando delante de las piedras é ídolos mucha sangre humana y de corderos» (Cieza de León, 1985: 6).

In the Andes, every ethnic group has a *pacarina*, from which their ancestors emerged, that legitimizes them as the descendants of a region and where they can exert their influence. The descendants are called *huaris* or *llactayoq*, conversely, those called *llacuaz* are the inhabitants, where said geographical feature is located. As a belief useful in discovering idolatries, the extirpator José de Arriaga affirms:

> They call *huari* or *llactayoq* anyone native to the town of his ancestors and who have no recollection of having come from outside. All whose fathers and ancestors were born elsewhere they call *llacuazes*, even if they themselves were born in the town. The distinction is preserved in many districts, and the *llacuazes*, like persons newly arrived from somewhere else, have fewer *huacas*. Instead, they often fervently worship and venerate their *malquis*, which, as previously noted, are the mummies of their ancestors. They also worship *huaris*, that is, the founders of the earth or the persons to whom it first belonged and who were its first populators. These have many *huacas* and they tell fables about them which furnish much light upon their idolatry. For these and other reasons, they are generally divisions and enmities between the clans and factions and they inform on each other (José de Arriaga, trans. Clark Keating, 1968: 117-118).

Citing Hernández Príncipe, Peter Duviols offers very detailed information regarding the *llacuaces* and their associations to mountain peaks, Andean plateaus, and pastoralism. Additionally, he mentions their veneration to the celestial god, Libiac Cancharco, who is equivalent to the lightning, and to Yaro, which is in what today is known as Cerro de Pasco, Huánuco, and Áncash. The latter had assumed such a high hierarchical position, that Guamán Poma, himself, claimed him as his own ancestor.

«Of great interest is that Hernández Príncipe tells us that the ayllu Allauca de Recuay [had] as its place of origin Yaro Titicaca» (Ibid: 35), meanwhile the *llacuaces* of Hecos believed that their grandfather Yarovillca Llahuas came from Titicaca (Ibid: 28). The documents from the neighboring region Acas, confirm that the *llacuaces* believed they were natives of Titicaca: «came from Titicaca» (Duviols, 2003: 306 [Pimachi, 1971: 375]). In Acas itself, they refer to a toponym Yarocaca, in addition to Titicaca. The priest Hacas Poma, a member of the Llacuaz Chaca *ayllu*, declares, «that the idols [ancestral mummies and *conopas*] that he was referred to were brought by their elders and from the first settlers of this town from Hacas to the east of the sun of Titicaca and Yarocaca» (Duviols, 2003: 345 [Hacas: folio 16]).

I believe that the problem presents a certain degree of similarity to the case of the origin of the *huaris*. That is, Titicaca corresponds to the belief that there was a first creation of all of mankind in Collao. This belief is shared by both the *huaris* and *llacuaces*, most assuredly, due to the diffusion of these grand southern myths across the central Andes, thanks to the Incan occupation, which if it were not for this reason Titicaca would not have necessarily arisen as a very clear geographical notion (Ávila, 1966a: 127).

Whether we are dealing with a first or second creation, is not the point, but rather if creation in the area surrounding Titicaca would have converted this region into the *pacarina* of distinct communities in the Andes, enhancing the legitimacy of the Incas as the natives of

other reasons, and they killed many of them, taking the spoils and women they found from the conquered; with which they began to triumph over the peaks of the mountains, where they had their castles, and there they made their sacrifices to the gods in whom they adored, spilling much human and lamb blood in front of the stones and idols» (Cieza de León, 1985: 6).

creencia compartida por los huaris y los llacuaces, a consecuencia seguramente de la difusión, gracias a la ocupación inca, de los grandes mitos sureños por los Andes centrales, sin que por esto Titicaca haya sugerido necesariamente una noción geográfica muy clara (Ávila, 1966a: 127).

Si se trata de una primera creación o una segunda, no es del caso, pero sí la creación en el área del Titicaca, pues convertiría esta región en la *pacarina* de las distintas colectividades de los Andes, realzando la legitimidad de los incas como oriundos de las creaciones del Ticsi Viracocha e hijos del Sol, que concluye con la oscuridad que hasta el momento reinaba, trayendo la luz del día, que acompañaba el desarrollo de la civilización. Es muy probable que, por una razón de esta naturaleza, Guamán Poma de Ayala sitúa al Collasuyo hacia el este (Guamán Poma de Ayala, 2001: 92 [1000] y 93 [1001]) y no al sur, como es en la realidad y lo convalidan otros cronistas.

Quizá por una razón de esta naturaleza es que el Collasuyo, aunque no está al este, pero en relación con el Chinchaysuyo ocupa una posición *hurin* (baja), es escogido como el ámbito donde el creador o Viracocha Pachayachachi permite la aparición del astro rey, específicamente desde Titicaca, y desde Tiahuanaco, la recreación de los seres humanos que poblarán al mundo, sumiéndolos en las entrañas de la tierra para luego emerger en las *pacarinas*, de donde proceden sus respectivas colectividades o etnias[2].

2 Uno de los cronistas que mejor describe el ordenamiento del mundo, una primera creación de los seres humanos, una segunda que va acompañada de la expansion de las pacarinas, la colaboración que recibe el Creador Viracocha Pachayachachi de unos servidores y su desaparición en el mar de la costa norte es Pedro Sarmiento de Gamboa que nos narra lo siguiente:
«Dicen los naturales de esta tierra, que en el principio, o antes que el mundo fuese creado, hubo uno que llamaban Viracocha. El cual creó el mundo oscuro y sin sol ni luna ni estrellas; y por esta creación le llamaron Viracocha Pachayachachi, que quiere decir Creador de todas las cosas. Y después de creado el mundo formó un género de gigantes disformes en grandeza, pintados o esculpidos, para ver si sería bueno hacer los hombres de aquel tamaño. Y como le pareciesen de muy mayor proporción que la suya, dijo: «No es bien que las gentes sean tan crecidas; mejor será que sean de mi tamaño». Y así creó los hombres a su semejanza como los que ahora son. Y vivían en oscuridad. A éstos mandó el Viracocha que viviesen sin se desavenir, y que le conociesen y sirviesen; y les puso cierto precepto, que guardasen so pena que, si lo quebrantasen, los confundiría. Guardaron este precepto, que no se dice qué fuese, algún tiempo. Mas como entre ellos naciesen vicios de soberbia y codicia, traspasaron el precepto del Viracocha Pachayachachi, que cayendo por esta transgresión en la indignación suya, los confundió y maldijo. Y luego fueron unos convertidos en piedras y otros en otras formas, a otros tragó la tierra y a otros el mar, y sobre todo les envió un diluvio general, al cual ellos llaman uñu pachacuti, que quiere decir «agua que trastornó la tierra». Y dicen que llovió sesenta días y sesenta noches, y que se anegó todo lo creado, y que sólo quedaron algunas señales de los que se convirtieron en piedras para memoria del hecho y para ejemplo a los venideros en los edificios de Pucara, que es sesenta leguas del Cuzco...
Dicho es cómo por diluvio uñu pachacuti todo fue destruido; es, pues, ahora de saber que el Viracocha Pachayachachi, cuando destruyó esta tierra, como se ha contado, guardó consigo tres hombres, el uno de los cuales se llamó Taguapaca, para que le sirviesen y ayudasen a crear las nuevas gentes que había de hacer en la segunda edad después del diluvio; lo cual hizo de esta manera. Pasando el diluvio y seca la tierra, determinó el Viracocha de poblarla segunda vez, y para hacerlo con más perfección determinó crear luminarias que diesen claridad. Y para lo hacer, fuése con sus criados a una gran laguna, que está en el Collao, y en la laguna está una isla llamada Titicaca, que quiere decir montes de plomo, del cual tratamos en la primera parte. A la cual isla se fue Viracocha y mandó que luego saliese el sol, luna y estrellas y se fuesen al cielo para dar luz al mundo; y así fue hecho. Y dicen que creó a la luna con más claridad que el sol, y que por esto el sol, envidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dio con un puñado de ceniza en la cara, y que de allí quedó oscurecida, de la color que ahora aparece. Es esta laguna frontero de Chucuito, pueblo del Collao, cincuenta y siete leguas del Cuzco al sur. Y como Viracocha mandase algunas cosas a sus criados, el Taguapaca fue inobediente a los mandamientos de Viracocha. El cual, por esto indignado contra Taguapaca, mandó a los otros dos que lo tomasen; y atado de pies y manos, lo echaran en una balsa en la laguna; y así fue hecho. Y yendo Taguapaca blasfemando del Viracocha por lo que en él hacía, y amenazando que él volvería a tomar venganza de él, fue llevado del agua por el desaguadero de la misma laguna, adonde no fue visto más por muchos tiempos. Y esto hecho, Viracocha fabricó en aquel lugar una solemne huaca para adoratorio, en señal de lo que allí había hecho y creado...
Y dejando la isla, pasó por la laguna a la tierra firme, y llevando en su compañía a los dos criados, que había conservado, fuése a un asiento que ahora llaman Tiahuanacu, que es de la provincia

Ticsi Viracocha's creations and the sons of the Sun. Their rebirth ended the darkness that until that moment had reigned, bringing the light of the day, which enabled the development of the civilization. It is very probable, according to this kind of reasoning, that Guamán Poma situated Collasuyo to the east and not to the south, as it is in actuality, and which is validated by other chroniclers (Guamán Poma de Ayala, trans. Hamilton, 2009: 92 [1000] y 93 [1001]).

Perhaps for a reason of this kind, Collasuyo, although it is not in the east, but is in relation to Chincaysuyo, occupies a position of *Hurin* (below). It is elected as the place from where the Creator or Viracocha Pachayachachi, allows for both the apparition of an astral king, specifically from Titicaca, and from Tiahuanco, and the recreation of human beings, which would populate the world, by submerging them into the bowels of the earth so that later they could emerge as *pacarinas*, from where their respective collectivities or ethnic groups would proceed.[2]

2 One of the chroniclers, Pedro Sarmiento de Gamboa, best describes the ordering of the world, the first creation of human beings and their second creation, which was accompanied by the expansion of *pacarinas*, the assistance that the Creator god Viracocha Pachayachide received from his servants, and this god's disappearance into the sea off the northern coast. As such, Sarmiento de Gamboa writes the following:
The natives of this land say that in the beginning, or before the world was created, there was one [being they] called Viracocha. He created a dark world without sun or moon or stars, and because of this creation, they called him Viracocha Pachayachachi, which means «creator of all things.» After creating the world, he formed a race of large, misshapen giants, painted or sculpted, to see if it would be good to make people of that size. As he found them to be much larger than himself, he said: «It is not good for people to be so large; it would be better if they were my size.» Thus he created men in his likeness as they are now. And they lived in darkness.
Viracocha ordered these people to live in harmony and to know and serve him. He gave them a certain commandment, which they were to keep on pain of being thrown into confusion should they break it. They kept this commandment – though they never say what it was – for some time. But as the vices of pride and greed arose among them, they broke the commandment of Viracocha

■ La primera edad de los indígenas, *Vari Vira Cocha Runa*. / The First Age of the Indians, *Vari Vira Cocha Runa*. Guamán Poma de Ayala.

de Colla-suyu, y en este lugar esculpió y dibujó en unas losas grandes todas las naciones que pensaba crear. Lo cual hecho, mandó a sus dos criados que encomendasen a la memoria los nombres que él les decía de aquellas gentes que allí había pintado, y de los valles y provincias y lugares de donde los tales habían de salir, que eran los de toda la tierra. Y a cada uno de ellos mandó ir por diferente camino, llamando las tales gentes y mandándolas salir, procrear y henchir la tierra. Y los dichos criados suyos, obedeciendo el mandamiento de Viracocha, dispusiéronse al camino y obra, y el uno fue por la sierra o cordillera que llaman de las cabezadas de los llanos, sobre el Mar del Sur, y el otro por la sierra que cae sobre las espantables montañas que decimos de los Andes, situada al levante del dicho mar. Por estas sierras iban caminando y a voces altas diciendo: «¡Oh vosotros, gentes y naciones! ¡oíd y obedeced el mandato del Ticci Viracocha Pachayachachi, el cual os manda salir, multiplicar y henchir la tierra!» Y el mismo Viracocha iba haciendo lo mismo por las tierras intermedias de sus dos criados, nombrando todas las naciones y provincias por donde pasaban. Y a las voces que daban, todo lugar obedeció, y así salieron unos de lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes, e hinchieron las tierras y multiplicaron las naciones que son hoy en el Perú.

Otros afirman que esta creación el Viracocha la hizo desde el sitio de Tiahuanacu, adonde habiendo formado al principio unos bultos de jayanes, y pareciéndole desproporcionados, los tornó a hacer de su estatura —era, según dicen, el Viracocha de mediana disposición de las nuestras—, y formados, les dio espíritu, y que de allí se partieron a poblar las tierras; y como antes de partirse fuesen de una lengua, e hiciesen en Tiahuanacu los edificios, cuyas ruinas ahora se ven, para morada del Viracocha su hacedor, en partiéndose variaron las lenguas, notándolos frases de fieras, tanto, que tornándose a topar después, no se entendían los que antes eran parientes y vecinos. Sea de una manera o de otra, que en fin todos concuerdan en que la creación de estas gentes la hizo el dicho Viracocha, el cual tienen noticia que fue un hombre de mediana estatura, blanco y vestido de una ropa blanca a manera de alba ceñida por el cuerpo y traía un báculo y un libro en las manos. Y tras esto cuentan un extraño caso, que, como después que el Viracocha creó todas las gentes, viniese caminando, llegó a un asiento, donde se habían congregado muchos hombres de los por él criados; este lugar se llama ahora el pueblo de Cacha. Y como Viracocha llegó allí, y los habitadores lo extrañasen en el hábito y trato, murmuraron de él y propusieron de lo matar desde un cerro que allí estaba. Y tomadas las armas para ello, fue entendida su mala intención por el Viracocha. El cual hincado de rodillas en tierra en un llano, levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajó fuego de lo alto sobre los que estaban en el monte y abrasó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja. Y como aquellos malos hombres temiesen aquel espantable fuego, bajaron del monte y echáronse a los pies de Viracocha, pidiéndole perdón de su pecado. Y movido el Viracocha a compasión, fue al fuego y con el bordón lo mató. Mas el cerro quedó abrasado de manera que las piedras quedaron tan leves por la quemazón, que

De ser este el caso, correspondería con la peculiaridad andina de concebir el desarrollo de la historia de una posición *hurin* (baja) a una *hanan* (alta), como se aprecia en las supuestas dinastías de los incas, en que los Hurin Cuzco preceden a los Hanan Cuzco.

La versión de Cristóbal de Molina es casi idéntica a la de Sarmiento de Gamboa. Difiere en detalles que no alteran mayormente nuestro planteamiento, como empezar aludiendo a la época de Manco Cápac cuando se recordaba la destrucción causada por un diluvio en el que se salvaron un hombre y una mujer que quedaron en Tiahuanaco

una piedra muy grande, que un carro no la meneara, la levanta fácilmente un hombre. Esto se ve hoy; que es cosa maravillosa de ver aquel lugar y monte, que tendrá un cuarto de legua, abrasado todo, que está en el Collao.

Después de lo cual Viracocha, prosiguiendo su camino, llegó al pueblo de Urcos, seis leguas de Cuzco alaustro. Y estando allí algunos días, fue servido bien de los naturales de aquel asiento. Y como de allí se partió, le hicieron una célebre huaca o estatua para le adorar y ofrecer dones, a la cual estatua en los tiempos futuros los incas ofrecieron muchas cosas ricas de oro y otros metales y sobre todo un escaño de oro, el cual después, cuando los españoles entraron en el Cuzco, hallaron y partieron entre sí, que valió diez y siete mil pesos; tomólo para sí por joya del general el marqués Don Francisco Pizarro.

Tornando, pues, al propósito de la fábula, Viracocha prosiguió su camino, haciendo sus obras e instruyendo las gentes criadas. Y de esta manera llegó a las comarcas donde es ahora Puerto Viejo y Manta, en la línea equinoccial, adonde se juntó con sus criados. Y queriendo dejar la tierra del Perú, hizo una habla a los que había criado, avisándoles de cosas que les habían de suceder. Les dijo que vendrían gentes algunas que dijesen que ellos eran el Viracocha, su creador, y que no los creyesen, y que él en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros, para que los amparasen y enseñasen. Y esto dicho, se metió con sus dos criados por la mar, e iban caminando sobre las aguas, como por la tierra, sin hundirse. Porque iban caminando sobre las aguas como espuma, le llamaron Viracocha, que es lo mismo que decir grasa o espuma del mar. Y al cabo de algunos años que el Viracocha se fue, dicen que vino el Taguapaca, que Viracocha mandó echaren la laguna de Titicaca del Collao, como se dijo arriba, y que empezó con otros a predicar que él era el Viracocha. Mas aunque al principio tuvieron suspensas las gentes, fueron conocidos al fin por falsos, y burlaron de ellos. Esta fábula ridí cula tienen estos bárbaros de su creación y afírmanla y créenla, como si realmente así la vieran ser y pasar».

Pachayachachi, and, as they fell victim to his indignation through this sin, he confounded them and cursed them. Some were then turned into stones and others into forms; others were swallowed by the earth and others by the sea; and above all he sent them a universal flood that they call *unu pachacuti*, which means «water that overturned the world.» They say that it rained for sixty days and sixty nights, and that all that had been created was drowned. Only a few vestiges remained for those who had been turned into stones as a memorial of this event and as an example for posterity, in the buildings of Pucara, which is sixty leagues from Cuzco. …

They already said how everything was destroyed by the *unu pachacuti* flood. Now it should be known that when Viracocha Pachayachachi destroyed this land, as has been related, he kept three men with him, one of whom was named Taguapaca, so that they would serve and help him create the new people he was to make in the second age after the flood, which he did in this manner. With the flood over and the land dry, Viracocha decided to populate it a second time. And to do it much better [than before] he decided to create luminaries to provide light. To do this he went with his servants to a great lake that is in the Collao. In the lake there is an island called Titicaca, which means «lead mountains,» which is discussed in the first part. Viracocha went to this island and ordered the sun, moon, and stars to emerge and rise up into the sky to give light to the world, and so it was done. They say that he made the moon much brighter than the sun and that because of this the jealous sun threw a handful of ash into its face as they were about to rise into the sky. From then onward [the moon] has the darkened color that it has now. This lake is near Chuchuito, a town in the Collao, fifty-seven leagues to the south of Cuzco. But [when] Viracocha ordered his servants to do some things, Taguapaca disobeyed his orders. Furious with Taguapaca because of this, he ordered the other two to seize him. They bound him hand and foot, and he was cast into the lake in a boat. So it was done. While Taguapaca was cursing Viracocha for what he had done and swearing that he would return one day to take his revenge on him, he was carried by the water to the drainage of the lake and was not seen again for a long time This done, Viracocha built a most solemn *huaca* as a shrine in that spot as a sign of what he had made and created there.

Leaving the island, he passed over the lake to the mainland, and taking with him the two servants he had kept, he went to a place now called Tiahuanaco, which is in the province of Collasuyu. In this place, he [took] some large stone slabs and sculpted and drew all the nations that he planned to create. This done, he ordered his two servants to memorize the names that he was telling them of the people that he had painted there, and the names of the valleys and provinces and places from which these people were to emerge, which were scattered across the land. He ordered each of them to take a different road, calling the people and ordering them to emerge, procreate, and populate the land. His servants, obeying the order of Viracocha, started on their journey and work. One went by the highlands, or the *cordillera* as they call it, that form the headwaters above the coast of the South Sea. The other [went] by the highlands that overlook the fear-inspiring mountains that we call the Andes, located to the east of that sea. They walked along these highlands, calling out in loud voices: «Oh you people and nations, hear and obey the order of Ticci Viracocha Pachayachachi, who orders you to come forth, multiply, and populate the land!» Viracocha himself did the same in the lands between those of his two servants, naming all the nations and provinces through which he passed. Every place obeyed the summons, and so some [people] came forth from lakes, others from springs, valleys, caves, trees, caverns, rocks, and hills, populating the land and forming the nations that are now Peru.

Others state that Viracocha performed this creation at the site of Tiahuanaco, where, having first formed some figures of giants, he found them too large and remade them of his own height. (Viracocha was, they say, of medium height, as we are.) When [they were] formed, he gave them life, and from there they left to populate the land. Before they departed, they spoke one language, and they constructed the buildings in Tiahuanaco as the house of Viracocha, their Creator, the ruins of which can now be seen. Upon departing, they changed their languages, copying the cries of wild beasts. [They changed them] so much that on meeting up again later, those who had been relatives and neighbors before could not understand one another.

Be that as it may, in the end all agree that the creation of these people was the work of Viracocha. They report that he was a man of medium height, white, and dressed in white clothing, secured around his body like an alb, and [that] he carried a staff and a book in his hands.

After this, they tell of a strange event. After Viracocha created all the people, he was walking along and reached a place where many of the people he had created had congregated. This place is now called the town of Cacha. When Viracocha arrived there, the inhabitants did not recognize his clothing or his manner, so they whispered about him and proposed to kill him [by] throwing him from a nearby hill. They took up their weapons for this, but Viracocha perceived their wicked intentions. He knelt on the ground on a plain and, raising his hands and face to the sky, [brought] fire down from above onto those who were on the mountain and burned the entire area. The land and stones burned like straw. Since those wicked people feared the terrifying fire, they came down the mountain and threw themselves at the feet of Viracocha, asking him for forgiveness for their sin. Moved to compassion, Viracocha went to the fire and extinguished it with his staff. However, the hill was scorched in such a way that the stones on it were made so light from the blaze that a large stone that a cart [normally] cannot move, can easily be picked up by a man. This can be seen today. It is a marvelous thing to see that place and mountain, which measures about a quarter of a league, completely scorched.

Continuing his journey after this, Viracocha arrived at the town of Urcos, six leagues south of Cuzco. Remaining there for a few days, he was well served by the natives of that place. When he

■ Detalle de Manco Cápac. Óleo anónimo. / Detail of Manco Cápac. Anonymous Oil Painting. Beaterio del Convento Nuestra Señora de Copacabana. Lima.

como *mitimaes* y seguir con la creación de las gentes y naciones por el Hacedor:

> «pintándoles los trajes y vestidos que cada uno avía de traer y tener, y los que avían de traer cavellos, con cavello, y los que cortado, cortado el cavello; y que concluydo, a cada nación dio la lengua que avía de hablar y los cantos que avían de cantar, y las simientes y comidas que avían de sembrar. Y acavado de pintar y hazer las dichas nasçiones y bultos de barro dio ser y ánima a cada uno por sí, así a los hombres como a las mugeres, y les mandó se sumiesen debajo de tierra cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase. Y así, diçen que los unos salieron de qüebas, los otros de çerros, y otros de fuentes, y otros de lagunas, y otros de pies de árboles; y otros desatinos d'esta manera. Y que por aver salido y enpeçado a muntiplicar d'estos lugares y aver sido de allí el prinçipio de su linaje, hizieron guacas y adoratorios estos lugares en memoria del primero de su linaje que de allí proçedió. Y así, cada nación se viste y trae el traje con que a su guaca vestían. Y dicen que el primero que de aquel lugar naçió allí se bolvía a convertir en piedras, otros, en alcones, y cóndores, y otros animales y aves. Y así, son de diferentes figuras las guacas que adoran y que ussan.
>
> Otras naciones ay que diçen que quando el Diluvio, se acavó por las aguas la jente eçepto aquéllos que en algunos çerros, [folio 2r] qüebas, árboles, se pudieron escapar; y que éstos fueron muy poquitos. Y que de allí enpeçaron a muntiplicar. Y

If this were the case, it would correspond to an Andean peculiarity pertaining to the conception of the development of history from the position of *Hurin* (below) to one of *Hanan* (above), as is observed in the supposed dynasties of the Incas, in which those of *Hurin* Cuzco proceeded those of *Hanan* Cuzco.

The version by Cristóbal Molina is almost identical to that by Sarmiento de Gamboa. He differs with respect to details that do not greatly alter our analysis, such as starting with the allusion during the era of Manco Cápac when he recalled the destruction caused by the flood, in which a man and a woman were saved, who remained in Tiahuanaco as *mitimaes* by the Creator, who continued with the creation of the peoples and nations, writing:

> He made each nation out of clay [and] painted on them the costumes and clothes that

left, they made a celebrated *huaca* or statue of him [for them] to worship and offer gifts to. Later, the Incas offered many valuable items of gold and other metals to this statue. Above all [they offered] a golden bench, which later, when the Spaniards entered Cuzco, was found and divided among them. It was worth 17,000 pesos. The marquis Don Francisco Pizarro took it for himself as his prize.

Returning to the subject of the fable, Viracocha continued his journey, carrying out his deeds and teaching the people he created. In this way he arrived at the region where Puerto Viejo and Manta now are, on the equator, where he was joined by his servants. Wishing to leave the land of Peru, he spoke to those he had created, telling them of things that would befall them. He told them that people would come, some of whom would say that they were Viracocha, their Creator, and that they should not believe them. Moreover, in times to come, he would send his messengers to protect and teach them. This said, he and his two servants entered the sea, and they walked over the water, as if on land, without sinking. Because they walked over the water like foam, they called him Viracocha, which is the same thing as saying «grease» or «foam of the sea.» And some time after Viracocha left, they say that Taguapaca, whom Viracocha had ordered thrown into Lake Titicaca in Collao, as was described above, came back and, aided by others, began to preach that he was Viracocha. Although at first the people were fooled, [Taguapaca and the others] were finally seen to be false and were ridiculed. These barbarians have this ridiculous fable of their creation, and they state it and believe in it as if they had actually seen it happen and take place (Sarmiento de Gamboa, trans. Bauer et al, 2007: 46; 49-55).

■ Detalle de Mama Huaco. Óleo anónimo. / Detail of Mama Huaco. Anonymous Oil Painting. Beaterio del Convento Nuestra Señora de Copacabana. Lima.

que por aver escapádose y proçedido de aquellos lugares, en memoria de el primero que de allí salió, ponían y´dolos de piedra dándoles el nombre a cada huaca que ellos entendían avía tenido aquél de quien se jatava proçeder. Y así, las adoravan y ofreçían sus sacrefiçios de aquellas cosas que cada nación usava, no obstante que obo algunas naçiones que tuvieron notiçia, antes que el Ynca los sujetase, que avía un Haçedor de todas las cosas, al qual, aunque le haçían algunos sacrificios, no heran en tanta cantidad ni con tanta veneración como a sus huacas.

Y prosiguiendo la dicha fábula, diçen que al tiempo que el Haçedor estaba en Tiahuanaco, porque diçen que aquél hera su prinçipal asiento, y así, allí ay unos edefiçios sobervios y de grande admiración en los quales estavan pintados muchos trajes d'estos yndios y muchos bultos de piedra de hombres y mugeres que por no ovedeçer el mandado del Haçedor dicen que los convirtió en piedras; dicen que era de noche y que allí hizo el sol, y luna y estrellas, y que mandó al sol, y luna y estrellas fuesen a la isla de Titicaca que está allí çerca, y que desde allí suviesen al çielo. Y que al tiempo que se quería suvir el sol en figura de un hombre muy resplandeciente, llamó a los yngas y a Mango Cápac como a mayor d'ellos y le dixo: 'Tú y tus deçendientes avéis de ser señores y avéis de sujetar muchas naçiones. Tenedme por padre y por tales hijos míos os jactad, y así me reverençiaréis como a padre'. Y que acavado de deçir esto a Mango Cápac, les dio por insinias y armas el sumtur paucar, y el champi y otras insinias de que ellos usavan,

■ Templo Kalasasaya, cultura tiahuanaco, Bolivia. / Kalasasaya Temple. Tiahuanacu Culture. Bolivia.

each one was to have. And those that were to have [long] hair [he made] with [long] hair, and those that were to have short [hair he made with] short hair. When he finished, he gave each nation the language they were to speak, the songs they were to sing, and the seeds and foods they were to sow.

Once he finished painting and making those nations and clay figures, he gave each and every one life and a soul, to the men as well as to the women. He ordered each and every nation to descend into the earth and afterward to emerge in the parts and places where he would order. Thus, they say that some emerged from caves, others from hills, others from springs, others from lakes, others from the trunks of trees, and other absurdities of this sort. Because they emerged and began to multiply from those places, and since their lineage had begun there, they made those places *huacas* [sacred places or objects] and shrines, in memory of the first of their lineage who had emerged from there. Hence, each nation dresses and wears the costume with which they used to dress their *huaca*. They say that the first [ancestor] to be born at that place was turned into stone there, and others into hawks, condors, and other birds and animals. Therefore, the *huacas* that they worship and use are of different shapes.

There are other nations that say that during the Flood [most of] the people died because of the water, except those who could escape to some hills, caves, and trees, and these were very few. From these [survivors] they began to multiply. Because they escaped [to] and came from those places, they placed stone idols at them in memory of the first [ancestor] who emerged there. They gave each *huaca* the name of the person who they believed had [emerged] from that place. Thus they worshipped them and offered sacrifices of the things that each nation used. Nevertheless, there were some nations that knew, before the Incas conquered them, that there was a Creator of All Things. Although they made some sacrifices to him, they were neither in such amounts nor with such veneration as [those made] to their *huacas*.

Continuing the above fable, they say that during those times the Creator was in Tiahuanaco. They say that because it was his principal seat, there were some magnificent buildings worthy of great admiration there, in which were painted many of the costumes of these Indians, and [there were] many stone statues of men and women. They say that the Creator had turned them into stone because they did not obey his orders.

They say that it was night and that he made the Sun, Moon, and Stars there [i.e., at Tiahuanaco]. And that he ordered the Sun, Moon, and Stars to go to the Island of Titicaca, which is nearby, and that from there they should rise to the heaven. And as the Sun was rising in [the] shape of a very resplendent man, he called to the Incas and to Manco Capac, [recognizing him] as their leader, and said to him, «You and your descendants will be lords and you will subjugate many nations. Look upon me as [your] father and claim yourselves as my children, and thus you will worship me as your father.» Having said this to Manco Capac, he gave him as insignias and weapons the *sumtur paucar* [royal banner] and the *champi* [axe] and [the] other insignias that they used, which are

que es a manera de cetro, que todos ellos por insignias y armas tuvieron. Y que en aquel punto mandó al sol, luna y estrellas se suviesen al çielo a ponerse cada uno en sus lugares. Y así, suvieron y se pusieron. Y que luego en aquel instante, Mango Cápac, y sus hermanos y hermanas, por mandado del Haçedor, se sumieron devajo de tierra y venieron a salir de la qüeba de Pacaritambo, donde se jactan proçeder, aunque de la dicha qüeba diçen salieron otras naçiones. Y que salieron al punto que el sol, el primero día después de aver dividido la noche del día el Haçedor; y así, de aquí les quedó apellido de llamarse Hijos del Sol, y como padre adorarle y reverençiarle» (Molina, 2010: 37-38).

Aparte de los detalles que no difieren en mucho de la versión de Sarmiento de Gamboa, quizá el aporte más significativo que ofrece la versión del padre Molina es que actúa de puente entre los relatos de la creación de la humanidad y el significado de las *pacarinas* y aquel relato del Inca Garcilaso de la Vega que da un realce especial a Manco Cápac, fundador del Imperio inca, y su esposa y hermana Mama Ocllo. Dada su importancia y popularidad, me permito reproducirlo como aparece en los *Comentarios reales*.

Siguiendo las palabras del ilustre hijo de Isabel Chimpu Ocllo, nos dice que, hacia los 16 o 17 años, acaeció que, recordando el pasado de los incas, un tío muy anciano, contento que su joven sobrino le preguntase sobre el origen de los incas y otros acontecimientos pasados, le dijo:

> «como que holgandofe de aver oído las preguntas, por el gufto qué recebía de dar cuenta dellas: Sobrino, yo te las diré de muy buena gana, á ti te conviene oirlas, y guardarlas en el coracon (es frasi dellos, por decir en la memoria). Sabrás, que en los Siglos Antiguos, toda efta Región de Tierra, que vés, eran vnos grandes Montes, y breñales, y las gentes en aquellos tiempos vivian como Fieras, y Animales brutos, fin Religión,-ni Policía, sin Pueblo, ni Cafa, fin cultivar, ni fembrar la tierra, fin veftir, ni cubrir fus carnes, porque no fabian labrar Algodón ni Lana, para hacer de veftir. Vivian de dos en dos, y de tres en tres, como acertavan juntarse en las cuevas, y refquicios de peñas, y cabernas de la tierra: comían beftias, yervas del campo, y raices de arboles, y la fruta inculta, que ellos divan tierras, cultivar las plantas, y miefes, criar los Ganados, y gozar dellos, y de los frutos de la tierra, como Hombres racionales, y no como beftías. Con efta orden, y mandato, pufo nueftro Padre el Sol, eftos dos hijos fuyos de fuyo, y carne humana. Cubrían fus carnes con hojas, y cortejas de arboles, y pieles de animales; otros andavan en cueros. En fuma vivian como Venados, y Salvaginas, y aun en las mugeres fe avian como los brutos, porque no supieron tenerlas proprias, y conofidas. Adviértale, porque no enfade, el repetir tantas veces eftas palabras, nueftro Padre el Sol, que era lenguage de los Incas, y manera de veneración, y acatamiento, decirlas fiempre que nombravan al Sol, porque fe preciavan defcendir del; y al que no era Inca no le era licito tomarlas en la boca, que fuera blasfemia, y lo apedrearan. Dijo el Inca: Nueftro Padre el Sol, viendo los Hombres tales, como te he dicho, fe apiadó, y huvo laftima dellos, y embió del Cielo á la tierra vn hijo, y vna hija de los fúyos, para

like scepters. They had all of these as insignias and weapons. At this point he ordered the Sun, Moon, and Stars to rise to the heavens [and] fix themselves in their places. And thus, they ascended and so placed themselves. Then, at that very instant, Manco Cápac and his brothers and sisters, by order of the Creator, descended into the earth and they emerged from the cave of Pacaritambo, from where they claimed to originate, although they say that other nations[also] emerged from that cave. They emerged at dawn, on the first day after the Creator had divided the night from the day. Hence from then onward they retained the surname «Children of the Sun» to call themselves, and worshipped and revered the [Sun] as [their] father. (Molina, trans. Bauer et al, 2011: 4-7).

While the details do not differ greatly from Sarmiento de Gamboa's version, perhaps the most significant contribution of friar Molina's version is that this text acts as a bridge between the stories of the creation of humanity and the significance of the *pacarinas* in the story by Inca Garcilaso de la Vega. The latter gives a special importance to Manco Cápac, as the founder of the Incan Empire, and his wife and sister Mama Ocllo. Due to the importance and popularity of this tale, allow me to reproduce it here as it appears in his chronicle, *Royal Commentaries*.

According to the words of the esteemed son of Isabel Chimpu Ocllo, de la Vega tells us that when he was around sixteen or seventeen years old, it happened that when reminiscing about the Incas' past, a very old uncle, content that his nephew had asked him about the Incas' origin and other past events, told him:

The Inca was delighted to hear these questions, since it gave him great pleasure to reply to them, and turned to me (who had already often heard him tell the tale, but had never paid much attention as then) saying:

> «Nephew, I will tell you these things with great pleasure: Indeed it is right that you should hear them and keep them in your heart (this is their phrase for «in the memory»). You should know that in olden times the whole of this region before you was covered in brush and heath, and people lived in those times like wild beasts, with not religion or government and no towns or houses, and without tiling or sowing the soil, or clothing or covering their flesh, for they did not know how to weave cotton or wool to make clothes. They lived in twos and threes as chance brought them together in caves and crannies in rocks and underground caverns. Like wild beasts they at the herbs of the field and roots of trees and fruits growing wild and also human flesh. They covered their bodies with leaves and the bark of trees and animals' skins. Others went naked. In short, they lived like deer or other game, and even in their intercourse with women they behaved like beasts, for they knew nothing of having separate wives.»

I must remark, in order to avoid many repetitions of the words, «our father the Sun,» that the phrase was used by the Incas to express respect whenever they mentioned the Sun, for they boasted of descending from it, and none but Incas were allowed to utter the words: it would have been blasphemy and the speaker would have been stoned. The Inca said:

> «Our father the Sun, seeing men in the state I have mentioned, took pity and was sorry for them, and sent from heaven to earth a son and a daughter of his to indoctrinate them in the knowledge of our father the Sun that they might worship him and adopt him as their god, and to give them precepts and laws by which they would live as reasonable and civilized men, and dwell in houses and settled towns, and learn to till the soil, and grow plants and crops, and breed flocks, and use the fruits of the earth like rational beings and not like beasts. With

pp. 176-177. Lago Titicaca, Puno. / Lake Titicaca. Puno.

que los docrinafen en el conocimiento de nueftro Padre, el Sol, para, que lo adorafen, y tuviefen por fu Dios, y para que les diefen preceptos, y leyes en que viviefen, como Hombres, en razon, y vrbanidad, para que habitafen en cafas, y pueblos poblados, fupiefen labrar las tierras, cultivar las plantas, y miefes, criar los Ganados, y gozar dellos, y de los frutos de la tierra, como Hombres racionales, y no como beftias. Con efta orden, y mandato, pufo nueftro Padre el Sol, eftos dos hijos fuyos en la Laguna Titicaca, que efta ochenta leguas de aqui, y les dijo, que fuesen por doquifiefen, y do quieta que parafen á comer, adormir, procurafen hincar en el fuelo vna varilla de oro, de media vara en largo, y dos dedos en gruefo, que les dio, para feñal, y mueftra, que donde aquella barilla les hundiefe, con folo vn golpe, que con ella diefen en tierra, allí quería el Sol nueftro Padre, que parafen, y hiciefen fu afsiento, y Corte. A lo vltimo les dijo: Quando ayais reducido effas Gentes á nueftro férvicio, los mantendréis en Racon, y Jufticia, con Piedad, Clemencia, y Manfedunbre, haciendo en todo oficio de Padre piadofo para con fus hijos tiernos y amados, á imitación y femejanza mia, qué á todo, el Mundo hago bien, que les doy mi luz, y claridad, para que vean, y hagan fus haciendas, y les caliento quando han frio, y crio fus pastos, y fementeras, hago fructificar fus arboles, y multiplico fus ganados, lluevo, y fereno á fus tiempos, y tengo cuidado de dar vna buelta cada dia al Mundo, por ver las neceſidades, que en la tierra fe ofrecen, para las proveer, y focorrer, como fúftentador, y bienhechor de las Gentes, quiero que vofotros imitéis efte ejemplo, como hijos mios, entibiados á la tierra folo para la Doctrina, y beneficio de estos Hombres, que viven como bestias. Y 'defde luego os conftituyo, y nombro por Reyes, y Señores de todas las Gentes, que asi doctrinaredes, con vueftras buenas razones, obras, y govierno. Aviendo declarado su voluntad nueftro Padre el Sol á fus dos hijos, los defpidió de si. Ellos falieron de Titicaca, y caminaron al Septentrión, y por todo el camino do quiera que paravan tentavan hincar la barra de oro, y nunca fe les hundió. Asi entraron en vna Venta, ó dormitorio pequeño, que efta fiete, ó ocho leguas al Mediodía defta ciudad, que oy llaman Pacarec Tampu, que quiere decir venta, ó dormida, que amanefce. Pufole efte nombre el Inca, porque salió de aquella dormida al tiempo que amanefcia. Es vno de los Pueblos, que efte Principe mandó poblar defpues; y fus Moradores fe jactan oy grandemente del nombre, porque lo impuso nueftro Inca: De alli llegaron él, y fu muger, nueftra Reyna, á efte Valle del Cozco, que entonces todo él eftava hecho Montaña brava» (ob. cit., capítulo XVI: 19).

Molina relata que Manco Cápac y sus acompañantes se sumieron debajo de la tierra para emerger en Pacaritambo. Así, se desconoce el itinerario que sigue para llegar a su destino (Molina, 2010: 38). Como este no es el caso en la versión del Inca Garcilaso de la Vega, por tener que ir en la superficie y depender del hundimiento mágico de una varilla para determinar su destino final, se supone que debe haber la descripción de un recorrido. Desafortunadamente, este no es detallado. Solo se dice que la orientación que siguen

this order and mandate our father the Sun set these two children of his in Lake Titicaca, eighty leagues from here, and bade them go where they would, and wherever they stopped to eat or sleep to try to thrust into the ground a golden want half a yard long and two fingers in thickness which he gave them as a sign and token: when this want should sink into the ground at a single thrust, there our father the Sun wished them to stop and set up their court.

«Finally he told them: When you have reduced these people to our service, you shall maintain them in reason and justice, showing mercy, clemency and mildness, and always treating them as a merciful father treats his beloved and tender children. Imitate my example in this. I do good to all the world. I give them my light and brightness that they may see and go about their business; I warm them when they are cold; and I grow their pastures and crops and bring fruit to their trees, and multiply their flocks. I bring rain and calm weather in turn, and I take care to go round the world once a day to observe the wants that exist in the world and to fill and supply them as the sustainer and benefactor of men. I wish you as children of mine to follow this example sent down to earth to teach and benefit those men who live like beasts. And henceforth I establish and nominate you as kings and lords over all the people you may thus instruct with your reason, government, and good works.

«When our father the Sun had thus made manifest his will to his two children he bade them farewell. They left Titicaca and traveled northwards, and wherever they stopped on the way they thrust the golden wand into the earth, but it never sank in. Thus they reached a small inn or resthouse seven or eight leagues south of this city. Today it is called Pacárec Tampu, «inn or resthouse of the dawn.» The Inca gave it this name because he had set out from it at daybreak. It is one of the towns the prince later ordered to be founded, and its inhabitants to this day boast greatly of its name because our first Inca bestowed it. From this place he and his wife, our queen, reached the valley of Cuzco, which was then a wilderness» (Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989, chapter XV: 42-43)

Manco Cápac and his companions were submerged beneath the earth in order to emerge at Pacaritambo. As such, the itinerary that they followed to arrive at their destination is unknown (Molina, trans. Bauer et al, 2011: 7). Since this is not the case in the version offered by Inca Garcilaso de la Vega, in which they had to travel along the surface of the earth, to find where their magical rod would sink to establish their final destination, it is assumed that there ought to be a description of their journey. Unfortunately, this is not detailed. It is very significant that subsequently he states that the first stop was at the mountain Huanacauri, almost at their final destination, given the sacrality that this place holds as a part, according to Guamán Poma de Ayala, of the Incas' *pacarina* (Guamán Poma: 261 [263] see **Figures 11**, **12 a** and **b**), and for bearing the name that is identified with the Inca ruler (Ibid: 451 [see also Ossio, 2020: 105, 133, 143]).

When the rod sunk into the Huanacauri hill:

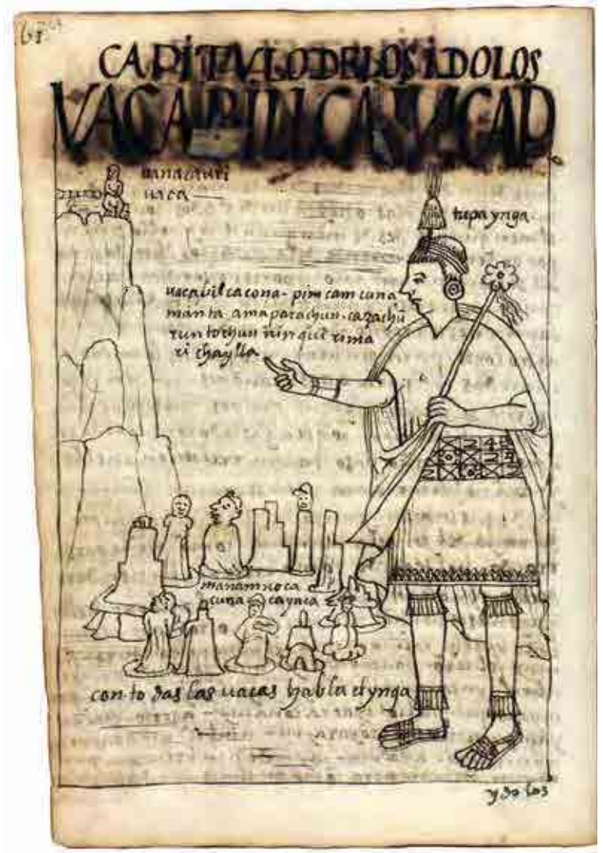
Our first rulers set out from the hill of Huanacauri, each in a different direction, to call the people together, and as that was the first place we know they trod with their feet and because they went out from it to do good to mankind, we made there, as you know, a temple for the worship of our father the Sun, in memory of his merciful beneficence towards the world. the prince went northwards, and the princess south. They spoke to all the men and women they found in that wilderness and said

es hacia el septentrión y que, cada vez que paraban, probaban el comportamiento de la varilla hasta que llegaron a un lugar o «venta» que contaba con una habitación para dormir y que quedaba como a «fiete, ó ocho leguas al Mediodía defta Ciudad, que oy llaman Pacarec Tampu, que quiere decir [Venta, ó dormida, que amanefce. Pufole efte nombre el Inca, porque falió de aquella dormida al tiempo que amanefcia. Es vno de los Pueblos, que efte Principe mandó poblar defpues; y fus Moradores fe jactan oy grandemente del Nombre, porque lo impuso nueftro Inca: De alli llegaron el, y fu muger, nueftra Reyna, á efte Valle del Cozco, que entonces todo él eftava hecho Montaña brava» Es muy significativo que a continuación se diga que la primera parada es el cerro Huanacaure, casi en la meta final, por la sacralidad que encierra como parte, según Guamán Poma de Ayala (ibídem: 261 [263] de la *pacarina* de los incas, ver **figuras 11, 12 a** y **b**), y por ostentar un nombre que se identifica con el inca gobernante (ibídem: 451 [ver también Ossio, 2020: 105, 133, 143]).

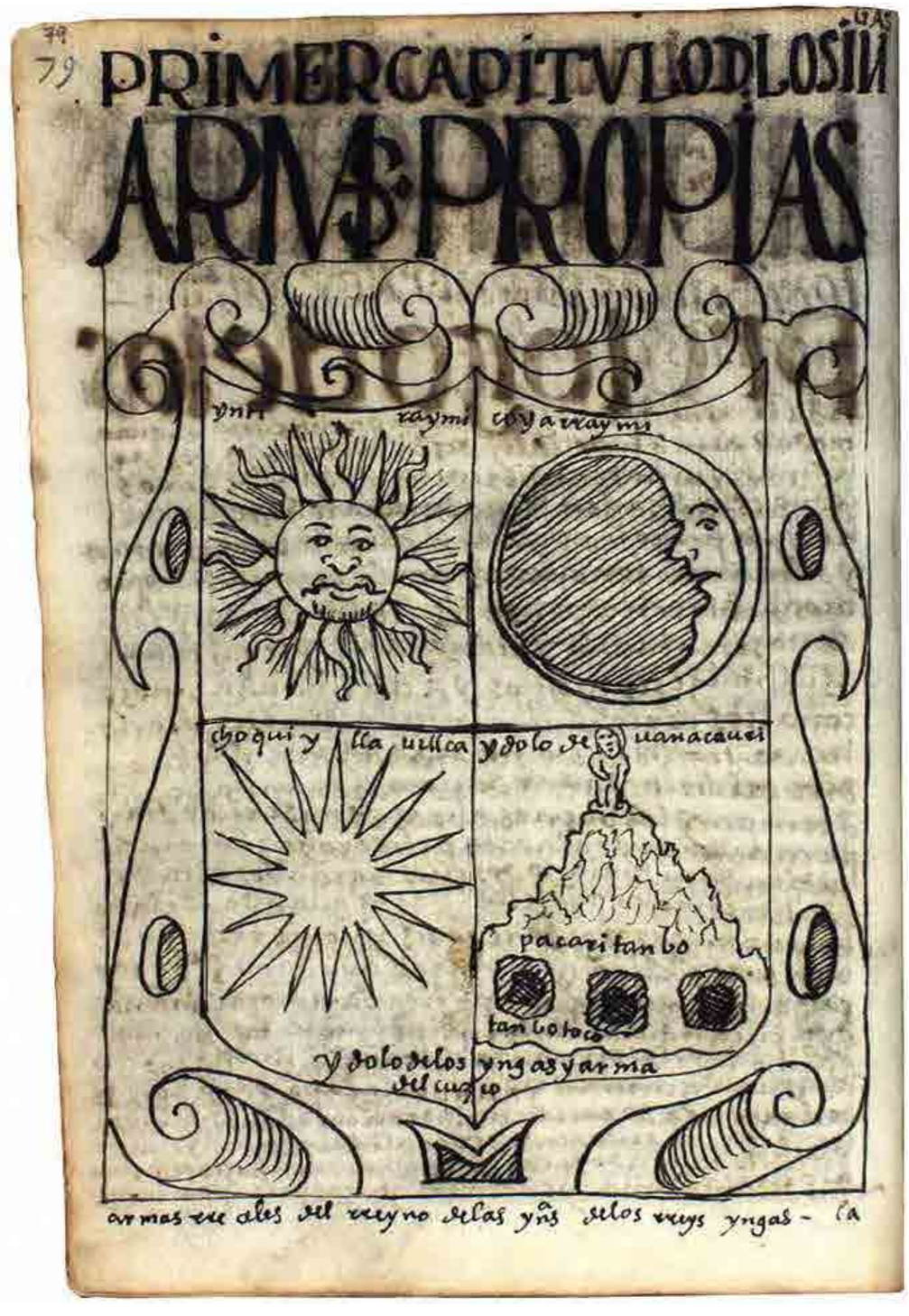
Al hundirse la barra en el cerro Huanacaure:

> «falieron nueftros primeros Reyes, cada vno por fu.parte, á convocar las Gentes, y por fér aquel Lugar el primero de que tenemos noticia que huviesen hollado con fus pies, y por; aver falido de alli, á bien hacer á los hombres, teniamos hecho en él, como es notorio, vn Templo, para adorar á nueftro Padre el Sol, en Memoria defta merced, y beneficio, que hico al Mundo. El Principé fue al Septentrión, y la Princefá al Mediodia; a todos los hombres, y mugeres, que hallavan por aquellos breñales, les hablavan, y decian, como fu Padre el Sol los avia embiadodel Cielo, para que fuefen Maeftros y bienhechores de los moradores de toda aquella Tierra... Defta manera fe principió á poblar efta nueftra Imperial Ciudad, dividida en dos medios, que llamaron. Hanan Cozco, que como fábes quiere decir Cozco el alto, y Hurin Cozco, que es Cozco el bajo. Los que atrajo él Rey, quifo que poblafen á Hanan Cozco, y por efto le llamaron, el alto; y los que convocó la Reyna, que poblafen á Hurin Cozco, y por eflo le llamaron, el bajo. Efta divifion de Ciudad no fue para que los de la vna mitad, fe aventajafen á los. de la otra mitad en efempciones, y preheminencias, sino que todos fuefen iguales, como hermanos, hijos de vn padre, y de, vna madre. Solo quifo el Inca que huviefe efta divifion de Pueblo, y diferencia de nombres, Alto, y Bajo, para que quedafe perpetua Memoria, de que á los vnos avia, convocado el Rey, y a los otros la Reyna; y mandó, que entre ellos huviefe sola vna diferencia, y reconofimiento de superioridad, que los del Cozco Alto, fuesen refpetados, y tenidos, como Primogénitos Hermanos mayores; y los del Bajo íuesen, como hijos fegundos: y en suma, fuesen como el braco derecho, y el izquierdo, en qualquiera preeminencia de lugar, y oficio, por aver sido los del Alto, atraídos por el Varón, y los del Bajo, por la Hembra. A femejanza defto huvo defpues defta mifma divifion, en todos los Pueblos grandes ó chicos de nueftro Imperio, que los dividieron por Barrios, ó por Linages, diciendo Hanan ayllu, y Hurin ayllu, que es el Linage. alto, y el bajo; Hanan fuyu y Hurin fuyu, que es el diftrito alto, y el bajo» (ob. cit., capítulo XVI: 20).

that their father the Sun had sent them from the sky to be teachers and benefactors to the dwellers in all that land …Thus our imperial city began to be settled: it was divided into two halves called Hanan Cuzco, which as you known, means upper Cuzco, and *Hurin* Cuzco, or lower Cuzco. The king wished those he had brought to people *Hanan* Cuzco, therefore called the upper, and those the queen had brought to people *Hurin* Cuzco, which was therefore, called the lower. The distinction did not imply that the inhabitants of one half should excel those of the other in privileges and exemptions. All were equal like brothers, the children of one father and one mother. The Inca only wished that there should be this division of the people and distinction of name, so that the fact that some had been gathered by the king and others by the queen might have a perpetual memorial. And he ordered that there should be only one difference in acknowledgement of superiority among them, that those of upper Cuzco be considered and respected as first-born and elder brothers, and those of lower Cuzco be as younger children. In short they were to be as the right side and the left in any question of precedence of place and office, since those of the upper town had been gathered by the men and those of the lower by the women. In imitation of this, there was later the same division in all the towns, great or small, of our empire, which were divided by lineages, known as *hanan aillu* and *hurin aillu*, the upper and lower lineage, or *hanan suyu* and *hurin suyu*, the upper and lower district. (Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989, chapter XVI: 43-45).



■ **Figura / Figure 11.** Huanacaure en la cumbre de un cerro y debajo las huacas de los *ceques* del Cuzco (ibídem: 261 [263]). / Huanacauri on the top of the hill with the *huacas* of the Cuzco *ceque* lines below (Ibid: 261 [263]).



■ **Figuras / Figures 12 a, b.** Huanacaure encima de Tamputoco (ibídem: 264 [266] y 79 [79]). / Huanacauri on top of Tambotoco (Ibid: 264 [266] y 79 [79]).

2. Héroes civilizadores y el origen de los cuatro suyos

Como lo menciono en mi libro *Etnografía de la cultura andina*, esta cita, aparte de enriquecer la versión del Inca Garcilaso de la Vega sobre el papel civilizador de los fundadores del Imperio inca, muestra de manera fehaciente la conceptualización de los géneros bajo el marco del sistema clasificatorio conocido como dualista, que recurrió en los Andes tanto espacial como temporalmente desde la época prehispánica. A través de este esquema, que alcanzó una posición privilegiada en la cosmología y sistema social andino, se manifiestan las vertientes igualitarias y jerárquicas de las relaciones de género que prácticamente le dieron una obligatoriedad al emparejamiento y un complemento a las relaciones de reciprocidad como fundamento del orden social.

Una razón adicional para ello fue la marcada división del trabajo de los géneros, el cual llegó al extremo de considerarse como dos mundos paralelos en que cada género tenía su propio tipo de quehacer y hasta ámbitos que se transmitían de padres a hijos y de madres a hijas. Así, el Inca Garcilaso de la Vega dirá que Manco Cápac les enseñará el oficio propio de varones como:

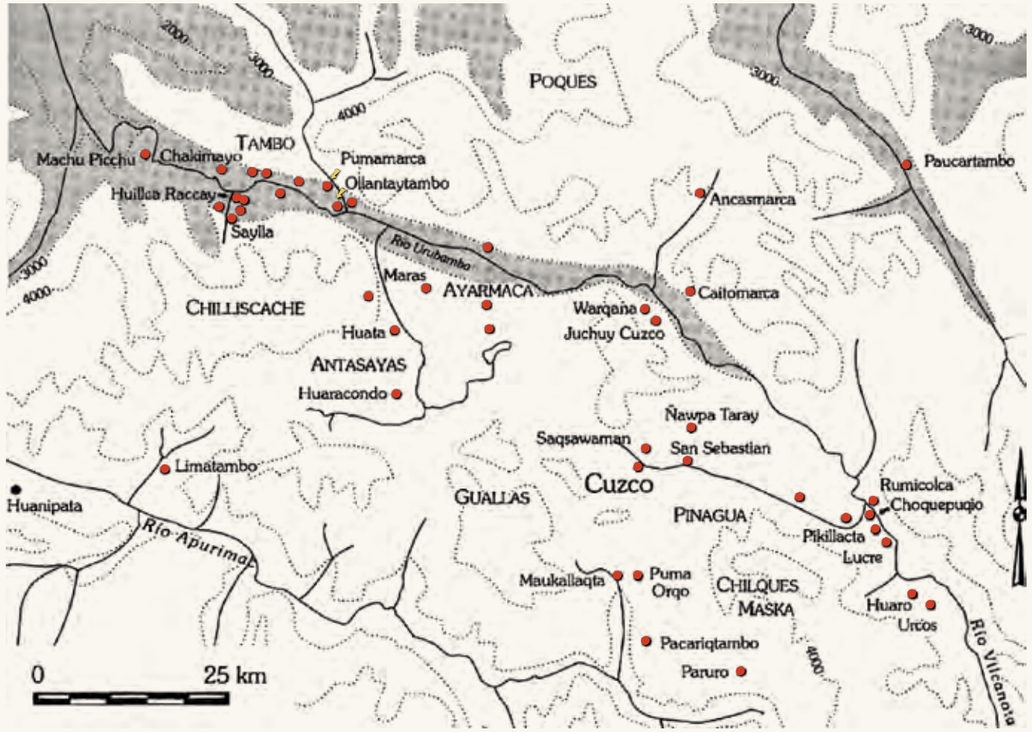
> «romper, y cultivar la tierra, y sembrar las miefes > femillas, y legumbres, que les moftró, que eran de comer, y provechosas; para lo qual les enfeñó á hacer arados, y los demás inftrumentos necefarios, y les dio orden, y manera, como sacafen acequias de los arroyos, que corren por efte Valle del Cozco, hafta enfeñarles á hacer el calzado que traemos. Por otra parte, Ja Reyna induftriaba á las Indias, en los oficios mugeriles, á hilar, y teger algodón, y lana, y hacer de venir para

2. The Heroes of Civilization and the Origin of the Four Suyus

As I mentioned in my book *Etnografía de la cultura andina*, this citation apart from enriching the version by Inca Garcilaso regarding the civilizing role of the founders of the Incan Empire, irrefutably demonstrates the conceptualization of gender through the framework of a classificatory system known as dualism, which traveled throughout the Andes both spatially and temporally during the pre-Hispanic period. Through this system, the egalitarian aspects and hierarchies of relationships between genders, practically gave rise to an obligatory coupling and a complement to the reciprocal relationships, forming the basis of social order, which held a privileged position in Andean cosmology and social systems.

An additional reason was the clearly gendered division of work that reached such an extreme that they were considered to be two parallel worlds wherein each gender had its own type of chores and spaces, which were passed down from fathers to sons and from mothers to daughters. Thus, Inca Garcilaso claimed that Manco Cápac would teach the men their proper roles:

> breaking and tilling the land, sowing crops, seeds, and vegetables which he showed to be good to eat and fruitful, and for which purpose he taught them how to make ploughs and other necessary instruments, and bade them and showed them how to draw irrigation channels from the streams that run through the valley of Cuzco, and even showed them how to make the footwear we use. On her side the queen trained the Indian women in all the feminine occupations: spinning and weaving cotton and wool, and making clothes for themselves and their husbands and children. She told them how to do these and other duties of domestic



■ **Mapa / Map 6.** Expansión inicial de los incas sobre la base del killke temprano (Kendall, 1994 y 1996). / Initial Expansion of the Incas, on the Basis of Early Kilke (Kendall, 1994 and 1996).

si, y para sus maridos y hijos: decíales como avian de hacer los demás oficios del fervicio de casa: En fuma ninguna cofa de las que pertenefisen á la vida Humana dejaron, nueftros Principes de enféñar á fus primeros Vafallos, haciendofe el Inca Rey, Maeftro de los Varones, y la Coya Reyna, Maeftra de las Mugeres (ob. cit., capítulo 17: 20).

Contraponiéndose a la tesis del virrey Francisco de Toledo sobre la tiranía de los incas, el Inca Garcilaso de la Vega presenta una imagen idílica de las poblaciones indígenas, quienes, atraídos por sus enseñanzas, abandonaron sus formas primitivas de vida, cambiando de ropajes y hasta concentrándose en pueblos.

«Y para abreviar tal hazañas de nueftro primer inca, 'te' digo, que acia él Levante, Redujo hasta Rio llamado Paucartambo y al Poniente, conquiftó ocho leguas, hafta el gran Rio llamado Apurimac, y al Mediodía atrajo nueve leguas, hafta Quequesana. En efte diftrito mandó poblar nueftro Inca mas de cien Pueblos, los maiores de á cien Casas, y otros de á menos, fegun la capacidad de los litios.

Eftos fueron los primeros principios, que ella nueftra Ciudad tuvo, para averfe fundado, y poblado, como la vés. Eftos mifmos fueron los que tuvo efte nueftro Grande, Rico, y Famofo Imperio, que tu Padre, y fus compañeros nos quitaron. Eftos fueron nueftros primeros Incas, y Reyes, que Vinieron en los primeros Siglos del Mundo,de los quales defcienden los demás. Reyes que hemos tenido, y deftos me finos descendemos todos nofotros. Quantos años ha,el Sol nueftro Padre embió eftos fus primeros hijos, no te lo fabré

service. In short, there was nothing relating to human life that our princes failed to teach their first vassals, the Inca king acting as master for the men and the Coya queen, mistress of the women (Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989, chapter XVI: 45).

In contrast to Viceroy Francisco de Toledo's thesis of regarding the Incas' tyranny, Inca Garcilaso de la Vega presents an idyllic image of the indigenous populations, who, attracted by their [Manco Cápac's and Mama Ocllo's] teachings, abandoned their primitive forms of life, changing their clothing, and even concentrated themselves in towns.

And to cut short the deeds of our first Inca, I can tell you that he subdued the region to the east as far as the river called Paucartampu, and to the west eight leagues up to the river Apurímac, and to the south for nine leagues to Quequesana. Within this area our Inca ordered more than a hundred villages to be settled, the biggest with a hundred houses and others with less, according to what the land could support. These were the first beginning of our city toward being established and settled as you now see it. They were also the beginning of our great, rich and famous empire that your father and friends deprived us of. These were our first Inca and kings, who appeared in the first ages of the world; and from these again we are all descended. I cannot inform you exactly how many years it is since our father the Sun sent us his children, so it is so long no one has been able to remember: we believe it is above four hundred years (Ibid: 45-6) (see **Map 6**).

Another fable about the origin of their Inca kings is told by the common people of Peru, the Indians of the region south of Cuzco

■ Inca Huáscar en andas sujetadas por los representantes del Collasuyo, Contisuyo, Antisuyo y Chinchaysuyo. / Inca Guascar carried on a liter by the representatives of Collasuyo, Contisuyo, Antisuyo and Chinchaysuyo. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru,* 1590. (Folio 84r). Sean Galvin Private Collection.

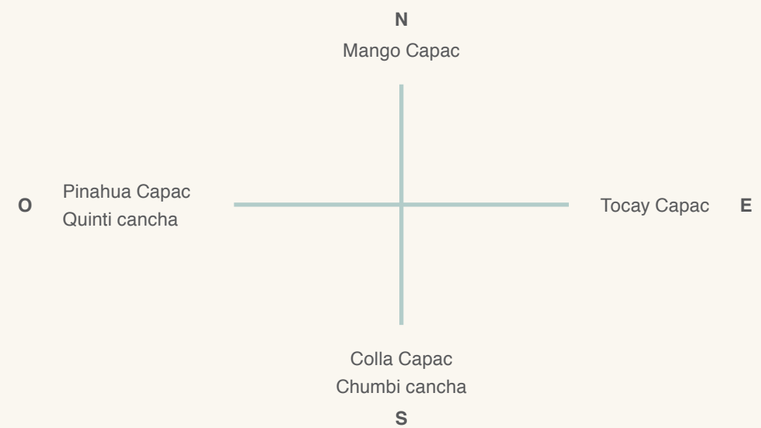
■ Coya Chuquillanto, mujer del inca Huáscar. / Coya Chuquillanto, Wife of Inca Guascar. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, 1590. (Folio 89r). Sean Galvin Private Collection.

decir precisamente, que fon tantos, que no los ha podido guardar la Memoria, tenemos, que fon mas de cuatrocientos» (ver **mapa 6**).

«Otro relato que cuentan que después del diluvio dicen que cesadas las aguas, fe aparefeció vn hombre en Tiahuanacu, que eftá al Mediodía del Cozco que fue tan poderofo, que repartió el Mundo en quatro partes, y las dio á quatro hombres que llamó Reyes; el primero fe llamó Manco Cápac, y el segundo Colla, y el tercero Tocay, y el quarto Pinahua. Dicen que á Manco Cápac, dio la parte Septentrional, y al Colla la parte Meridional (de cuyo nombre fe llamó defpues, Colla, aquella Gran Provincia) al tercero, llamado Tocay, dio la parte del Levante, y al quarto,que liaman Pinahua, la del Poniente;y que les mando fuefe cada vno á fu diftrito, y conquiftafe, y governafe la gente que hállale y,no advierten á decir, fi el Diluvio los avia ahogado, ó fi los Indios avian refusitado para fer conquiftados, y doctrinados, y afsi es todo quanto dicen de aquellos. tiempos. Dicen, que defte Repartimiento del Mundo nafció defpues el que hicieron los Incas de fu Reyno, llamado Tahuantinfuyu [ver **diagrama 3**] aquella. Ciudad,y fujetó los circunvecinos., y los doctrinó; y con eftos principios dicen de Manco Cápac, casi lo mifmo que hemos dicho del; y que los Reyes Incas descendía del, y de los otros tres Reyes, no faben decir qué fue dellos; y defta manera fon todas las Hiftorias de aquella Antigüedad; y no ay que efpantarnos, de que Gente que no tuvo letras, con que confervar la Memoria e fus Antiguallas trate de aquellos, principios tan confusamente;, pues los de la Gentilidad del Mundo Viejo, con tener letras y fer tan curiofos inventaron Fabulas tan dignas de risa» (ibídem, libro I, capítulo XVIII: 22).

called Collasuyu and those of the regions to the west called Cuntisuyu. They say that it occurred after the deluge, about which they have no more to say than that it took place, without making it clear whether this was the general deluge of Noah's time or some special one. According to them after the flood ended, there appeared a man a Tiahuanacu, to the south of Cuzco, and he was so powerful that he divided the world into four parts and gave them to four men he called kings. The first was called Manco Cápac, the second Colla, the third Tocáy and the fourth Pinahua. They say that he gave the northern part to Manco Cápac, the southern to Colla (whence the extensive province was afterward called Colla), the eastern to the third Tocáy, and the western to the fourth called Pinahua. He ordered that each go to his district and conquer and govern the people he found there. They do not, however, say if the deluge had drowned them or if the Indians had been resurrected to be conquered and instructed; and so it is with respect to everything they tell of these times. They say that this division of the world was the origin of that which the Incas made of their kingdom called Tahuantinsuyu (see **Diagram 3**). They say that Manco Cápac went northwards, reached the valley of Cuzco and founded the city there, and subdued and instructed the surrounding Indians. After this beginning their version of Manco Cápac is almost the same as the one we have given: they assert that the Inca kings were descended from him and cannot say what happened to the other three kings. This is the way with all the stories of those ancient times; and it is hardly to be wondered at that people without letters with which to preserve the memory of their antiquity should have so confused an idea about their beginnings, when the heathens of the Old World, though they had letters displayed great skill in them, invented legends as laughable as the Indian stories (Ibid: 47-8).

■ **Diagrama / Diagram 3.** Mito de los cuatro suyos. / The Myth of the Four *Suyus*.



Siendo cada personaje un representante del conjunto de una estructura cuaternaria que representa al Tahuantinsuyo, cada cual deviene en asociado con cada uno de los cuatro suyos en que los incas dividieron su espacio, conformándose a su visión del cosmos. Que a Manco Cápac le correspondiera ocupar la posición norte debía ser parte del sistema jerárquico porque él era el líder y como tal ocupar una posición Hanan (alta) en el sistema dual andino. Lo mismo era que el rey Colla, al sur, fuera su opuesto complementario, ubicándose con respecto al jefe en una posición Hurin (baja). Esta dicotomía tiene tal permanencia en el tiempo que se mantiene hasta en la actualidad en la oposición de Inkarrí y su vinculación

Since each person served as a representative of the whole quadripartite structure representing *Tahuantinsuyo*, each became associated with one of the four *suyus* into which the Incas divided space, conforming to their vision of the cosmos. To Manco Cápac corresponded the occupation of the northmost position, which should be read as a part of the hierarchical system, because he was the leader and as such occupied a position of *Hanan* (upper) in the dual Andean system. The same was true for the Colla king,

con el norte de La Raya y con la del sur de Qollarí. Tal es su raigambre que aparte de circular oralmente es un motivo muy reiterado en los queros burilados de los siglos XVII y XVIII.

¿Y la otra pareja de individuos que se ubican al este y al oeste? Sus contrastes se pueden determinar por la analogía que guardan sus posiciones con las de los anteriores, aunque esta vez no sería con Chinchaysuyo y Collasuyo, sino con Antisuyo y Contisuyo, que eran secundarios en relación con los primeros. Dadas estas homologaciones con el valor de los mencionados suyos, para Tom Zuidema, Manco Cápac se identificaría con Hanan Cuzco y Colla Cápac, con Hurin Cuzco; y los otros dos con la periferia de la ciudad, de modo que, en conjunto, configuran lo que él llama la primera representación de la capital de los incas, que veremos también que se expresa en el mito de los hermanos Ayar, que es otra versión sobre la fundación del Imperio inca. Además, hay un dato mítico singular con apariencia histórica que recuerda la oposición entre Inkarrí y Qollarí. Se trata de la posición de dos cronistas indígenas con respecto a estos personajes: uno es Felipe Guamán Poma de Ayala, que, identificándose con Tocay Cápac y Pinahua Cápac como miembros de su mismo suyo, el Chinchaysuyo, los juzga de cristianos y legítimos incas. Aduce que es por descender de las primeras cuatro edades del mundo. El otro es Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, perteneciente a pueblos de la esfera del Collasuyo, con los que debían tener rivalidades, lo que motiva los acuse de amigo de las huacas y, por lo tanto, acreedores del calificativo de idólatras.

Sea por la cercanía que existía entre Guamán Poma de Ayala y Murua, aunque sin reiterar la misma explicación, el sacerdote mercedario relata:

> «Antiguamente había Rey en el Collao, y que se llamaba Javilla, y que fue Señor desde

to the south, who was his complementary opposite, and had positioned himself respectively as the leader in the position of *Hurin* (lower). This dichotomy has such a permanence that it has persisted into the present in the opposition between the Inkarrí, who is connected to the north of La Raya, and Qollarí, who is associated with the south. So deep are its roots that apart from its oral circulation, its motif is often engraved on seventeenth and eighteenth centuries *queros* (keros).

But what about the other paired of individuals who were located to the east and the west? Their contrasts can be determined by their analogous positions to those previously mentioned. Although this time it would not with Chinchaysuyu and Collasuyu, but rather with Antisuyu and Contisuyu, which were considered secondary to the former two *suyus*. For Tom Zuidema, due to the homologations of the value of the mentioned *suyus*, Manco Cápac would have been identified with *Hanan* Cuzco and Colla Cápac con *Hurin* Cuzco; and the other two would have been associated with the periphery of the city. Thus, as a whole they configured what Zuidema calls the first representation of the Incas' capital. We will also see this expressed momentarily in the myth of the brothers Ayar, which is another version of the foundation of the Incan Empire. In addition, there is a singular mythical fact with a historical appearance that recalls the opposition between Inkarrí and Qollarí. It deals with the self-positioning of the two indigenous chroniclers with respect to these figures: one of whom is Guamán Poma de Ayala, who identifies himself with Tocay Cápac and Pinahua Cápac as members of his own *suyu*, Chinchasuyu, which he judges to be Christians and legitimate Incas. He argues that they have descended from the first four ages of the world. The other is Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, belonging to towns in the Collasuyo realm, with whom they must have had rivalries, which motivates him to accuse them of being friends of the *huacas;* and therefore, possessors of the qualification of idolaters.

■ Queros burilados, siglo XVIII. **a**, **b**, **c**: Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. **d**: Museo José María Morante, Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa. / Engraved Keros. 18th c. **a**, **b**, **c**: Inka Museum. National University of Cuzco. **d**: Museo José María Morante de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.

a.

b.

c.

d.

Vilcanota hasta Chile y aun más adelante. Comenzó el término de su jurisdicción desde una raya que viene bajando desde un cerro que hasta hoy se parece y se ve desde el camino Real, empezando con el dicho cerro que está a mano derecha yendo desde el Cuzco a Potosí, en el propio asiento y paraje de Vilcanota. Asimismo, quieren decir fueron Señores Tocay capac y Pinau capac desde Vilcanota hasta los Angaraes y fueron Reyes o reinaron antes de los Ingas, y tuvieron por capitán a uno llamado Choquehuaman, los cuales fueron los primeros que se vistieron de llancapata, hecho de cumbi labrado con algunas diferencias, y collcapata, que es ajedrezada, los cuales mandaban hacer en Cápachica, por ser los indios muy diestros en este menester y mucho más en sus idolatrías, pues tuvieron, demás de las islas de Copacabana, como queda dicho [en el capítulo 15], y otra casi general Guaca hacia Guarina enteca, que es como del sol, porque Inti llaman al sol, y hay otras circunvecinas, otras dos islas de más nombre que otras pequeñas, que también tenían sus falsos dioses, mas éstas dos eran famosas» (Murua, III, 21, 1946: 214-215).

¿Fueron verdaderamente antecesores de los incas Tocay Cápac y Pinahua Cápac? Dilucidar esta pregunta es un tanto difícil porque, si bien en el caso de nuestros cronistas indígenas sus narraciones tienen todos los visos de ser míticas, las de otros cronistas parecieran moverse entre el mito y la historia. El hito que los ancla en la historia es su vinculación con los ayamarcas, cuyo territorio está más o menos definido y cuya extirpe se extendió hasta la época republicana.

En su estudio sobre los ayamarcas, María Rostworowski se queja:

> «Existe una tendencia a poner de lado la etnohistoria e los hechos para solo dar importancia a las instituciones, posponiendo este tipo de noticias como leyendas que no se pueden tomar en cuenta. Si se acepta la información que traen los cronistas sobre las instituciones y se estructura sobre estas referencias la organización incaica, no hay motivo para desechar otro tipo de datos sobre todo si son persistentes. No interesa si tal o cual curaca cuzqueño fue el que sostuvo una lucha contra algún jefe étnico, pero cuando la afirmación se reitera a través de los diversos gobiernos con una insistencia efectivamente pudieron existir una serie de sucesos, guerras o de luchas marcada, no queda entonces más que sacar la conclusión de que entre grupos diferentes o enemigos.
>
> La frecuencia de los sucesos y su reincidencia constante motivaría y facilitaría su recuerdo a los pobladores y ayudaría a la transmisión de los hechos de generación en generación» (Rostworowski, 1970: 62-63).

En gran medida, su razonamiento es válido. El único problema es que, cuando no hay una racionalidad detrás de las acciones, el hábitat no es consonante con el escenario que se describe, o hay una falta de concordancia entre las distintas fuentes, por ello es muy fácil caer en la conjetura. De ahí que sea difícil confiar solo en las fuentes escritas, pues hay que darle un lugar importante al paisaje y a la arqueología. Que los ayamarcas existieron y rivalizaron con los incas es muy posible, pero ¿qué estuvo detrás de estos conflictos?

Whether due to the proximity that existed between Guamán Poma de Ayala and Murua, although without reiterating the same explanation, the Mercedarian priest relates:

> Formerly, there was a King in Collao, and he was called Javilla, and he was the Lord from Vilcanota to Chile, and even further. The territory of his jurisdiction began from where the ray that comes descending from a mountain, that today still appears and can be seen from the Royal road, beginning at said mountain, which is to the right, going from Cuzco to Potosí, in the same settlement and town of Vilcanota. Likewise, they mean to say that the lords were Tocap Cápac and Pinau Cápac from Vilcanota to the Angaraes and they were the kings or they governed before the Incas, and they had as their captain a man, named Choquehuaman, and they were the first to dress themselves in *llancapata*, made of patterned *cumbi* with a few differences, and *collcapata*, which is checkered, which they ordered to be made in Cápachica, since the Indians were very dexterous in this occupation and even more in their idolatries, since they had, in addition to the islands of Copacabana, as has been said [in chapter 15], another almost general *huaca* towards *Guarina enteca*, which is like that of the Sun, because, they call the Sun Inti, and there are other neighboring islands, another two islands of more renown than the other smaller ones, where they also had their false gods, but these two were famous (Murua, III, 21, 1946: 214-215).

Were Tocay Cápac and Pinahua Cápac the true ancestors of the Incas? Answering this question is rather difficult, because if, as in the case of our indigenous chroniclers their narrations all have signs of being mythical, those by other chroniclers also seem to move between myth and history. The event that anchors them all in history is their association with the Ayamarcas, whose territory is more or less defined and whose lineages continue through the Republican Era.

In her study of the Ayamarcas, María Rostworowski complains:

> There exists a tendency to set aside ethnohistory and deeds in order to give importance only to the institutions, relegating this type of information as legends, that cannot be taken into account. If one accepts the information that the chroniclers provide about the institutions and from these references constructs the Incan organization, there is no motive to reject the other types of data, above all if they are persistent. It does not matter if this or that cuzqueñan *curaca* was he who sustained a fight against some ethnic leader, but when the affirmation is reiterated by the diverse governments with insistence, effectively there could have indeed existed a series of events, wars, or distinct battles, between groups or enemies.
>
> The frequency of these events and their constant recidivism would have motivated and facilitated their memory for the populations and would have aided in the transmission of these deeds from generation to generation (Rostworowski, 1970: 62-63).

In large measure, her reasoning is valid. The only problem is that, when there is not a rationality behind the actions, the environment is not in consonance with the scenery described, or if there is a lack of concordance between the different sources, this is when it is very easy to fall into the trap of conjecture. Hence, it is difficult to rely only on written sources, since the landscape and archaeology must be given an important place. It is very probable that the Ayarmacas existed and rivaled the Incas, but what was behind these conflicts? Was it the appetite of the Incas to expand? Or that of the Ayarmacas? Did they deal with distinct ethnicities or

IHS
D. Martin de Loyola Go
verñ. de Chile sobrino de N.P.S.
Ygñ. hijo de su herm.a mayor D. Bel
tran de Loyola casó con D.a Beatris
Ñusta heredera y Princesa del Perv
como hija de D. Diego Ynga s.o vlti
mo Rey. Por haver muerto sin hijos su
hermano D. Phelipe Ynga D. Martin y
de D.a Beatris nacio D.a Lorensa Ñusta
de Loyola que pasó a España por orden de
nros. Reyes Cat.s y la casaron en Ma
drid con el Exmo S.r D.n de Borja

■ Matrimonio de Martín García de Loyola con Beatriz Clara Coya. Óleo anónimo, siglo XVII. Iglesia de la Compañía, Cuzco. / Marriage of don Martín García de Loyola and Beatriz Clara Coya. Anonymous Oil Painting. La Compañía Church, Cuzco. 17th c.

¿El apetito expansivo de los incas? ¿El de los contrarios? ¿Se trataba de etnias distintas o de segmentos de una misma? ¿Qué sugieren los restos materiales? El tema es interesantísimo porque, de por medio, está el origen legítimo como incas de los líderes ayamarcas de acuerdo con los enfoques sobre estos personajes según provenga de Guamán Poma de Ayala o de Santa Cruz Pachacuti, dos cronistas indígenas asociados a suyos opuestos y complementarios, como son el Chinchaysuyo y el Collasuyo, y por las referencias que hacen sobre ellos otros cronistas. A la postre, serán los arqueólogos y los lingüistas quienes tendrán la última palabra, aunque las fuentes documentales, unidas a la antropología, nos sugieran que, como en otras sociedades, los conflictos se apaciguaban valiéndose de intercambios matrimoniales, especialmente si encerraban cierta simetría.

were they segmented portions of the same one? What is suggested by the material remains? This topic is extremely interesting because, at its core, is the legitimate origin of the Ayarmacas, similar to that of the Incas, which according to the studies about these people, whether they come from Guamán Poma de Ayala or Santa Cruz Pachacuti, the two chroniclers associated with complementary and opposite *suyus*, Chinchasuyu and Collasuyu, or from the other chroniclers' references about them. In the end, it will be the archaeologists and linguists who will have the last word. Although written sources, together with anthropology, suggest that, as in other societies, conflicts were appeased through marital interrelationships, especially if they contained a certain symmetry.

3. Los hermanos Ayar

De las distintas versiones sobre el origen de los incas, la más difundida es la que tiene como personajes centrales (exceptuando a Cieza de León) a ocho hermanos, cuatro varones y cuatro mujeres. Los primeros tienen en común el apelativo «ayar», ausente en las segundas, pero en su lugar acompaña a sus nombres un término de parentesco. Solo fray Martín de Murua y Guamán Poma de Ayala, que tuvieron una relación muy estrecha, les asignan nombres distintos.

Casi todas las versiones que incluyen a estos personajes son muy parecidas, pero, como he adelantado, las que son casi idénticas en sus primeras partes son las que narran el sacerdote Cristóbal de Molina *El Cuzqueño* y Pedro Sarmiento de Gamboa, cuya afinidad con el virrey Toledo fue muy estrecha. Sobre la segunda parte no podemos decir lo mismo de Molina porque, desafortunadamente, su *Historia de los incas* está perdida.

Habiendo narrado la primera parte del mito hasta el punto que emergen de Pacaritambo o Tambotoco (traducido como 'casa de producción'), resumiré los acontecimientos que se suceden a partir del momento en que salen de una de las tres ventanas o cuevas que por su posición central lleva el nombre de Cápac Toco o la ventana real, a diferencia de las dos que la flanquean, cuyos nombres son Maras Toco, que se ubica a la derecha, y Sutic Toco, a la izquierda[3].

Como lo indica Gary Urton, de las versiones que conocemos la que relata Sarmiento de Gamboa quizá es la más detallada, aunque no se quedan tan atrás las de Betanzos, Murua (en *Historia general del Perú*) y Cabello Balboa, que es tan similar a la del

3 Al menos, según el dibujo Juan de Santa Cruz Pachacuti, y asumiendo que al igual que Guamán Poma de Ayala, su perspectiva es desde la página hacia el lector, Maras se ubica a la derecha y Sutic, a la izquierda. Sarmiento, por su parte, al que se ubica a la derecha lo menciona primero y a la otra cueva segundo.

3. The Brothers Ayar

From the distinct versions of the Incas' origin, the most widespread is that in which the central figures are eight siblings: four brothers and four sisters (with the exception of Cieza de León). The first share the same last name «Ayar,» which is absent with the women, who instead are given names based on kinship terms. Only friar Martín de Murua and Guamán Poma de Ayala, who had a very close relationship, assigned them distinct names.

Almost all of the versions of this origin that include these figures are very similar, but as I have mentioned, those which are almost identical in their first portions are those which are narrated by the friar Cristóbal de Molina El Cuzqueño and Pedro Sarmiento de Gamboa, who had close ties with Viceroy Toledo. We cannot say the same about the second portion of Molina since, unfortunately, his *Historia de los Incas (History of the Incas),* has been lost.

Having narrated the first part of the up to until the point when the siblings emerge from Pacariqtambo or Tambotoco (translated as «house of production»), I will summarize the events that befell them from the moment when they left one of the three windows or caves, which, due to its central position, is called Cápac Toco, or the royal window, in differentiation to the other two windows that flank it, whose names are Maras Toco, which is on the right, and Sutic Toco, which is on the left.[3]

As Gary Urton indicates, of the versions that are known, that which is told by Sarmiento de Gamboa is perhaps the most detailed, although that by Betanzos, Murua

3 At least, according to the drawing by Juan de Santa Cruz Pachacuti, and assuming that it is the same as that by Guamán Poma de Ayala, whose perspective is always from the page towards the reader, Maras is found on the right and Sutic on the left. Sarmiento, for his part, mentions first that which is located to the right and then that which is to the left second.

■ **Figura / Figure 13.** Tambotoco, Pacaritambo y Ayar Manco. / Tambotoco, Pacaritambo, and Ayar Manco.

anterior, tanto que parece hubiesen tenido una misma fuente como referente. Por ello, se sospecha que puede ser la *Historia* perdida de fray Cristóbal de Molina. Un poco más lejana es la de Santa Cruz Pachacuti, aunque tiene el mérito de representarnos a las ventanas.

Pese a que hay un buen número de versiones que omiten el nombre de las cuevas o ventanas asociadas a Tambotoco, otras parten de describirlas para darles mayor precisión, como Santa Cruz Pachacuti, quien nos hace la **figura 14**.

Siguiendo a Gary Urton (1990: 33), algo similar ocurre con los personajes que salen de la ventana o cueva central llamada Cápac Toco, cuyo ordenamiento jerárquico y por género se representa en el **diagrama 4**.

En contraste con estos nombres, Guamán Poma de Ayala y fray Martín de Murua, sin entrar en mayores detalles, nos dan los siguientes nombres para estos hermanos que siguen los cauces de la misma estructura:

(in *General History of Peru),* and Cabello Balboa are not far behind. Cabello Balboa is so similar to Murua that it is possible that there might have been a common reference source for both. It is suspected that that source could have been Cristóbal de Molina's lost *Historia*. Santa Cruz Pachacuti's is a bit farther from these versions, although his contains the merit of representing the windows.

Despite the fact that many versions that omit the name of the caves or windows associated with Tambotoco, others begin to describe them in order to provide them with more precision, such as Santa Cruz Pachacuti, who gives us the following drawing (see **Figure 14**).

According to Gary Urton, something similar occurs with the people who left this central window or cave called Cápac Toco (1990: 33). Their hierarchical order is generally represented as follows (see **Diagram 4**):

In contrast to these names, Guamán Poma de Ayala and friar Martín de Murua, without entering into more details, give us the following names for these brothers, which follow a similar structural pattern:

Varones / Men	Mujeres / Women
Uana Cauri Ynga	Tupa Uaco, nusta
Cuzco Uanca Ynga	Curi Ocllo, nusta
Mango Cápac Ynga	Mama Cora, nusta
Tupa Ayar Cachi Ynga	Ypa Uaco, nusta

Los apelativos de dos personajes son diferentes, pero, en cuanto a las connotaciones que cada uno encierra, hay semejanzas. Uana Cauri Ynga, sin duda, coincide con uno de los hermanos Ayar (en varias versiones Ayar Ucho), que, al llegar a este cerro, se queda convertido en la huaca que lleva este nombre. Cuzco Uanca Ynga, también con otro Ayar, que por lo general es el que se le conoce como Auca, que le salen alas y toma posesión del Cuzco, convirtiéndose en *uanca* o piedra muy grande, el que señalaba la posesión de

While the names of these two people are different, there are similarities found in the connotations of each. Uana Cauri Ynga, without a doubt, coincides with one of the Ayar brothers (in various versions Ayar Ucho), who upon arriving at this mountain was transformed into a *huaca* that has this name. Cuzco Uanca Ynga, is also linked to another Ayar, who by in large is that which is known as Auca, who grew wings and took possession of Cuzco, where he was converted into Uanca, or a very large stone, that signaled the possession of the territory. Manco

■ **Figura / Figure 14.** Las cuevas o ventanas de Tambotoco. / The Caves or Windows of Tambotoco.

■ **Diagrama / Diagrama 4.** Hermanos Ayar, según Sarmiento de Gamboa. / The Ayar Brothers, according to Sarmiento de Gamboa.

Hermanos / Brothers	Hermanas / Sisters
Mango Qhapaq	Mama Oqllu
Ayar Awka	Mama Waku
Ayar Kachi	Mama Ipakura / Kura
Ayar Uchu	Mama Rawa

Nota / Note: Los nombres de los ancestros pueden ser interpretados como sigue (Bertonio, 1984; González Holguín, 1952; Urbano, 1981): / The names of the ancestors can be interpreted according to the following (Bertonio, 1984; González Holguín, 1952; Urbano, 1981):
- Ayar Manqho: «Primer antepasado» (Ayar probablemente derivado de *aya*, «cadaver») / «First ancestor» (Ayar is probably a derivative of *aya*, which means «cadaver»)
- Mango Qhapaq: «Primer rico [antepasado]» / «First rich/powerful (Ancestor)»
- Ayar Awka: «Antepasado enemigo» / «Enemy Ancestor»
- Ayar Kachi: «Antepasado sal [salado]» / «Salted Ancestor»
- Ayar Uchu: «Antepasado aji picante» / «Ají (spicy) Ancestor»
- Mama Oqllu: «Madre bien formada [rolliza]» / «Well formed (plump) Mother»
- Mama Waku: «Madre mejilla [quijada]»; «abuela» / «Cheek (jawbone) Mother,» or «Grandmother»
- Mama Ipakura: «Madre tia materna / nuera; castrante» / «Maternal Aunt or daughter-in law Mother;» «castrating»
- Mama Rawa: «Madre [?]» / «Mother (?)»

un territorio. Manco Cápac Ynga y Tupa Ayar Cachi[4] quedarían como los únicos que retendrían sus nombres originarios.

En cuanto a las hermanas-esposas, el nombre «Huaco» es mencionado como «mama uaco» por Pérez Bocanegra como un término de parentesco que alude a la bisabuela. El término «ipa», que la acompaña, es parte también de la nomenclatura quechua del parentesco y se refiere a «hermana del padre». Por consiguiente, «Ipahuaco» aludiría a una hermana del «bisabuelo», mientras que «Tupa Uaco» equivaldría a la «bisabuela real». Sobre Mama Cora[5] y Curi Ocllo, desconocemos sus equivalentes.

En relación con los personajes que salen de las ventanas o cuevas laterales, Sarmiento de Gamboa señala:

> «De la ventana Maras-toco[6] salieron sin generación de padres una nacion de indios llamados Maras, y agora hay de ellos en el Cuzco. De la ventana Sutic-toco salieron unos indios llamados Tambos, que poblaron a la redonda del mismo cerro, y en el Cuzco agora hay de este linaje. De la ventana mayor, Cápac-toco, salieron cuatro hombres y cuatro mujeres, que se llamaron hermanos. A estos no se les conoscio padre ni madre mas del que dicen, que salieron y fueron producidos de la dicha ventana por mandado del Ticci Viracocha, y ellos mismos decian de si que el Viracocha los habia criado para ser senores. Y asi tomaron por esta causa este nombre inga, que es lo mismo que decir senor. Y porque salieron de la ventana Cápac-toco, tomaron por sobrenombre capac, que quiere decir rico;, aunque despues usaron de este termino para denotar con el al senor principe de muchos.
>
> Y concertado esto entre los ocho, empezaron a mover las gentes que en aquellas comarcas del cerro habia, poniendoles por premio que los harian ricos, y les darian las tierras y haciendas de los que conquistasen y sujetasen. A lo cual por el interes se movieron diez parcialidades o ayllos, que quiere decir, entre estos barbaros, linaje o bando; los nombres de los cuales son estos que se siguen:
>
> Chauin Cuzco Ayllo, del linaje de Ayar Cache; hay hoy de este bando en el Cuzco algunos, las cabezas de los cuales se llaman Martin Chucumbi y don Diego Guamán Paucar; Arayraca Ayllo Cuzco-callan; hay ahora de este ayllo Juan Pizarro Yupangui, don Francisco Quipi, Alonso Tarma Yupangui, del linaje de Ayar Uchu; Tarpuntay Ayllo; hay ahora de este ayllo en el Cuzco; Guacaytaqui Ayllo; de los cuales ahora viven en el Cuzco algunos; Sanoc Ayllo; de estos hay en el Cuzco.
>
> Estos cinco bandos son Hanancuzcos, que quiere decir el bando de lo alto del Cuzco. Sutic-toco Ayllo, que es la generacion que salio de la una de las ventanas, llamadas Sutic-toco, como arriba es dicho; hay de estos en el Cuzco ahora algunos, y las cabezas, que los conservan, son don

4 Según Cieza de León, otro nombre de Ayar Cachi es Guanacauri (1880: 19), lo que abona a favor de su complementariedad con Ayar Ucho.

5 De acuerdo con un documento estudiado por Gary Urton, este nombre figura asociado con antepasadas de personajes de rangos altos asociados con las inmediaciones de Pacaritambo (Urton, 2004: 69).

6 En el dibujo de Santa Cruz Pachacuti aparece a la mano derecha, como lo haría Guamán Poma de Ayala, cuando en sus dibujos da una posición Hanan al detalle que quiere relevar.

Cápac Ynga and Yupa Ayar Cachi[4] would be the only two who retain their original names.

As for the sister wives, the name *Huaco* is mentioned as «Mama Uaco» by Pérez Bocanegra as a term of kinship that refers to the great-grandmother. The term *ipa* which accompanies it, is also a part of the Quechua nomenclature of kinship and refers to the «sister of the father.» Therefore, *Ipahuaco* would allude to «a sister of the great-grandmother,» while *Tupa Uaco* would equate to «a royal grandmother.» Regarding Mama Cora and Curi Occlo,[5] we do not know their names' equivalent meanings.

In relation to the people who left from the lateral windows or caves, Sarmiento de Gamboa remarks:

> A nation of Indians called Maras emerged from the Marastoco window,[6] without being created by parents, and there were some of them in Cuzco today. From the Sutitoco window emerged some Indians called Tambos, who settled in the area around that same hill, and members of this lineage are found in Cuzco today. From the largest window, Capactoco, emerged four men and four women who called themselves siblings. They have no known father or mother other than what they say: that they emerged and were produced from that window by command of Ticci Viracocha. They themselves said that Viracocha had created them to be lords. Thus, for this reason, they took the name «Inca,» which is the same as saying «lord.» Since they had emerged from the Capactoco window, they took «Capac» as their surname, which means «wealthy,» although they later used this term to denote the paramount lord of many.
>
> … Once this was agreed upon by the eight they began to move the people who were in the area of the hill, telling them that as a reward they would make them rich and would give them the lands and estates of those whom they conquered and subjugated. Hence, ten factions or *ayllus* – which among these barbarians means «lineage» or «group» – moved out of greed; their names are as follows:
>
> *Chavin Cuzco Ayllu*: Of the lineage of Ayar Cache; in Cuzco today there are some of this group, the heads of which are Martín Chucumbi and don Diego Guamán Paucar.
>
> *Arayraca Ayllu Cuzco-callan*: of this *ayllu* today there are Juan Pizarro Yupanqui, don Francsico Quispe, and Alonso Tarma Yupanqui of the lineage Ayar Uchu.
>
> *Tarpuntay Ayllu*: There are some of this *ayllu* in Cuzco now.
>
> *Guacaytaqui Ayllu*: There are some from this *ayllu* in Cuzco now.
>
> *Sañoc Aylla*: There are some of these in Cuzco.
>
> These five groups are Hanan Cuzcos, which means «the group from upper Cuzco.»
>
> *Sutictoco Ayllu*: This is the lineage that emerged from the window called Sutictoco, as is mentioned above. There are some of these in Cuzco now, and their leaders are don Francisco Auca Micho Auri Sutic and don Alonso Hualpa.
>
> *Maras Ayllu*: These are the ones who they say emerged from Marastoco window. There are some of these in Cuzco, but the most important one is don Alonso Llama Oca and don Gonzalo Ampura Llama Oca.

4 According to Cieza de León, the other name for Ayar Cachi is Guanacauri. which lends weight to his complementarity with Ayar Ucho. (1880:19)

5 According to a document studied by Gary Urton, this name appears associated with the ancestors of persons of high social rank in the vicinity of Pacaritambo (Urton, 1990: 69).

6 In the drawing by Santa Cruz Pachacuti it appears to the right, as Guamán Poma de Ayala would do, when in his drawings he gave the position of *Hanan* (above) to the detail that he wished to highlight.

Francisco Auca Micho Auri Sutic y don Alonso Gualpa. Estos forman parte de Hurin Cuzco. Maras Ayllo; estos son los que dicen salieron de la ventana Maras-toco; hay de estos algunos en el Cuzco, mas los principales son don Alonso Llama Oca y don Gonzalo Ampura Llama Oca; Estos corresponden a Hanan Cuzco. De Hurin Cuzco están: Cuycusa Ayllo; hay de estos algunos en el Cuzco y la cabeza es Cristobal Acllari; Masca Ayllo; hay de este linaje en el Cuzco Juan Quispi; Oro Ayllo; hay de este linaje hoy don Pedro Yucay. Digo que de todos estos linajes se han conservado de tal manera que no se ha perdido la memoria de ellos, y puesto que hay mas de los dichos, pongo solas cabezas, que son protectores y principales del linaje, que son en quien se van conservando».

> «Y cada uno de estos tienen cargo y obligacion de amparar a los demas y saber las cosas y hechos de sus pasados. Y, aunque digo que estos agora viven en el Cuzco, la verdad es que están en un barrio de la dicha ciudad, que llaman los indios Cayocache y nosotros le llamamos Belem, por la advocacion de la iglesia de aquella parroquia, que se dice Nuestra Senora de Belem».

Como se aprecia, vistos desde la perspectiva de los grupos sociales asociados con el sistema de los *ceques* del Cuzco (como veremos), tanto las cuevas o ventanas como los personajes que forman el mito de los hermanos Ayar pueden ser ubicados en determinadas posiciones que guardan correspondencia con la división de la ciudad del Cuzco en dos mitades correspondientes con el Chinchaysuyo y Collasuyo del Tahuantinsuyo (ver **diagrama 5**) o Hanan y Hurin Cuzco. Además, ofrece premisas de primer orden,

■ **Diagrama / Diagram 5.** Aillus que acompañan a los hermanos Ayar. / The *Ayllus* that Correspond to the Ayar Brothers.

Hanan Cuzco			
Chinchaysuyo (I) (Noroeste/Northwest)	Chavin Cuzco Arayraca Cuzco Callan Huacaytaqui	Tarpuntay Sañu (Yanacora, Ayarmaca, Cari)	Antisuyo (III) (Noreste/Northeast)
Hurin Cuzco			
Cuntisuyo (IV) (Sudoeste/ Southwest)	Masca Oro (Anahuarque)	Sutic Maras Cuicusa	Collasuyo (II) (Sudeste/Southeast)

Cuycusa Ayllu: There are some of these in Cuzco, and the head is Cristóbal Acllari.
Masca Ayllu: Of this lineage in Cuzco there is Juan Quispe.
Oro Ayllu: From this lineage today, there is don Pedro Yucay.

I say that all these lineages have remained in such a way that the memory of them has not been lost. Since there are more people than those mentioned above, I list only their leaders, who are the protectors and headmen of the lineage and the ones through whom they are being preserved.» (Sarmiento de Gamboa, trans. Bauer et al, 2007: 85-86).

Each of these headmen has the duty and obligation to protect the rest and to know the things and deeds of their ancestors. Although I say that these people now live in Cuzco, the truth is that they are in a suburb of the city that

> the Indians call Cayocache and we call Bethlehem, from the patroness of the church of that parish, which is called Our Lady of Bethlehem (Ibid, 86-87).

As can be appreciated, seen from this perspective of the social groups associated with the Cuzco *ceque* system (as we will see), both the caves, windows, and people that constitute part of the Ayar brothers' myth can be located in specific places that correlate to the division of the city of Cuzco into two halves, corresponding to either Chinchasuyu and Collasuyu of *Tahuantinsuyu* (see **Diagram 5)**, or *Hanan* and *Hurin* Cuzco. Moreover, this division offers first order premises, both from the point of view of the central divinities to spatiotemporal values, which played a preponderant role in the Incas' coronation rituals. We are referring to the god, Guanacauri, who was apparently associated with Ayar Cachi or Ayar Ucho, and the central god during the Ayar brothers' route. This god was invoked in the Guarachico ritual, performed in the celebration of Cápac Raymi, which as Cieza de León also suggests, accomplished an important role in one of the stages of the Inca's coronation.

Being an important landmark Tambotoco or Pacaritambo (perhaps today's Maucallacta, according to Gary Urton) is located six leagues or sixteen miles (26 km) from Cuzco. It is considered the place where the Ayar brothers first appeared. It is striking that despite having been so important to date, it has not been possible to give a plausible explanation for why this location was chosen for such an important event.

Although this point still needs to be clarified, such as specifying more convincingly why the Ayar brothers totaled eight, given that four were men and four were women that emerged from the central cave or window, since the total number of secondary *ayllus* is ten (five *Hanan* and five *Hurin*). At least Gary Urton, putting forward a solid argument, has identified the original location of Pacaritambo and Tambotoco. Moreover, the places where the brothers stopped upon reaching the sacred Huanacauri, in the future would have a central role in the Inca's coronation ceremony, the initiation of young noble men and the potential heir of the monarchy in the principal ceremony, dedicated to the Sun during the summer solstice, and also in the observation from where they ruled over the valley of Cuzco.

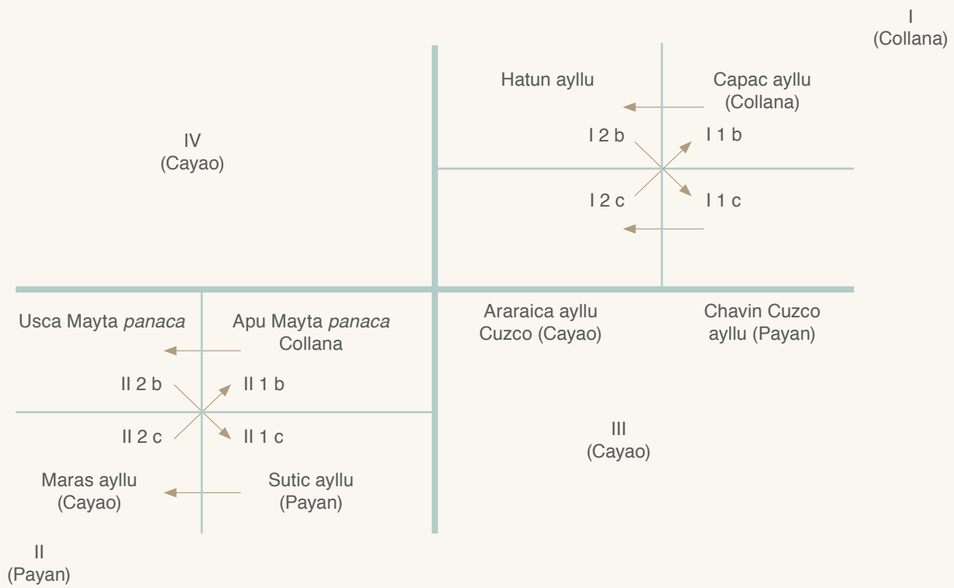
In relation to the first point, I suspect that the possible reasons for which the Incas chose Pacaritambo or Tambotoco, or following Urton, Maukallacta, was in order to locate themselves in a *suyu*, such as in Contisuyu, that was associated with religious values. They further highlighted their legitimacy by placing themselves in the south, where Tiahuanaco is found, in the region bursting with sacredness due to the presence of Ticci Viracocha, the emergence of solar light, and the creation of mankind.

tanto desde el punto de vista de las divinidades centrales como el de los valores temporales y espaciales, que jugaron un papel preponderante en los rituales de coronación de los incas. Nos referimos al dios Guanacauri, al parecer asociado con Ayar Cachi o Ayar Ucho, y divinidad central en el itinerario de los hermanos Ayar, así como del ritual del Guarachico, en la fiesta del Cápac Raymi, que, a su vez, como lo sugiere Cieza de León, cumplía un papel importante en una de las etapas de la coronación de un inca.

Siendo un hito importante Tambotoco o Pacaritambo (quizá el actual Maucallacta, según Gary Urton), a 6 leguas o 26 kilómetros del Cuzco, como punto de aparición de los hermanos Ayar, llama la atención que, a pesar de ser tan importante hasta la fecha, no se ha podido dar una explicación plausible por qué se escoge esta localidad para un acontecimiento tan importante.

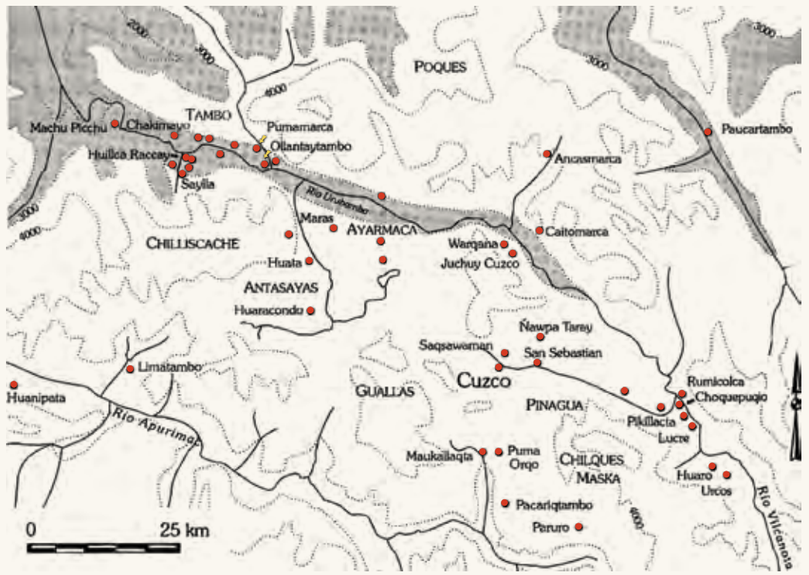
Si bien falta esclarecer este punto, así como precisar de manera más convincente porque suman ocho los hermanos Ayar debido a que cuatro son varones y cuatro mujeres, los que emergen de la cueva o ventana central y porque el total de aillus secundarios son diez (cinco Hanan y cinco Hurin), al menos Gary Urton, esgrimiendo una argumentación sólida, ha podido identificar la ubicación original de Pacaritambo

■ **Diagrama / Diagram 6.** Fundamentos sociales y cosmológicos de los personajes míticos: principios tripartitos y cuadripartitos (Zuidema, 1995: 142). Primera representación del Cuzco. / The Social and Cosmological Fundamentals of the Mythic Figures: The Tripartite and Quadripartite Principles (Zuidema, 1995: 142). The First Representation of Cuzco.



■ **Mapa / Map 7.** Comparación entre mapa del itinerario de hermanos Ayar, según Urton, y distribución de cerámica del periodo Inca Temprano o Killke, según Anne Kendall. / A Comparison between the Itinerary of the Ayar Brothers by Gary Urton and The Distribution of Kilke or Early Inca Period Ceramics by Anne Kendall.

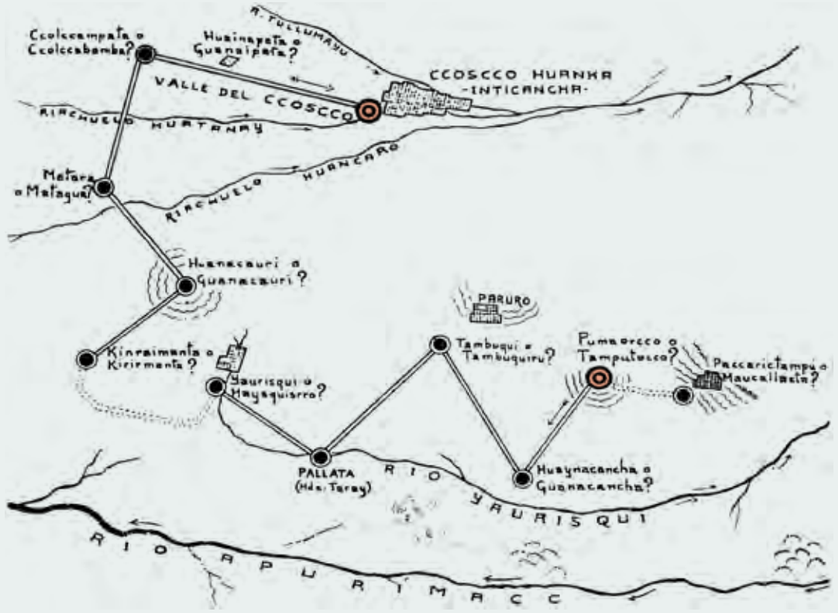
Escenario geográfico del viaje de los antepasados /
The Geographical Scenery of the Ancestors' Trip.



■ Vistas del sitio arqueólogico Puma Orqo, probable lugar de Tambotoco, Cuzco. /
Views of the Archaeological site Pumaorqo, a possible site of Tambotoco. Cuzco.

■ Vistas del sitio arqueológico Maucallacta, probable lugar de Pacaritambo, Cuzco. /
Views of the Archaeological site Maucallacta, a possible site of Pacaritambo. Cuzco.

■ **Mapa / Map 8.** Ruta de los hermanos Ayar, según Federico Kauffmann (1995). / The Route of the Ayar Brothers by Federico Kauffmann (1995).



y Tambotoco. Además, las localidades en que se van deteniendo hasta llegar al sagrado Huanacaure, que en el futuro tendrá un rol central en la coronación de un inca, en la iniciación de los jóvenes nobles y del potencial heredero de la monarquía en la principal fiesta dedicada al Sol, en el solsticio de verano, y en el observatorio desde donde se dominaba el valle del Cuzco.

En cuanto al primer punto, sospecho que las posibles razones por las cuales se escoge Pacaritambo o Tambotoco o, según Urton, Maucallacta, es por ubicarse en un suyo como el Contisuyo, que se asocia con valores religiosos y que, además, realza su legitimidad, ubicándose hacia el sur, donde se encuentra Tiahuanaco, lugar pletórico de sacralidad por la presencia de Ticci Viracocha y la emergencia de la luz solar y la creación de los seres humanos.

Otra razón podría ser que hacia el norte su posición no era tan distante del Cuzco (6 leguas o 26 kilómetros) y seguía un itinerario con hitos que juegan un papel significativo hasta llegar a Huanacaure, que, por ofrecer una visión panorámica del Cuzco, realzada por un arcoíris que se extendía sobre el valle a modo de signo de la tierra prometida, muchos cronistas como Guamán Poma de Ayala lo homologan con el inca, a la par que con Tambotoco, como se aprecia en las **figuras 11, 12 a y b**, coronado en su cima por una imagen humanizada de esta divinidad.

Según Sarmiento de Gamboa, salieron de Tambotoco «llevando sus haciendas, servicios y armas, en cantidad que hacían un buen escuadrón», liderado por Mama Huaco y Manco Cápac, que llevaba un pájaro como halcón, llamado *indi* (ver

Another reason could be that not far away to the north of this place was Cuzco (approximately 6 leagues, 16 miles, or 26 kilometer). From there they would have followed an itinerary that contained the significant milestones until reaching Huanacauri. As many chroniclers, such as Guamán Poma de Ayala, have demonstrated, Huanacauri, offering a panoramic view of Cuzco, was highlighted by a rainbow that extended over the valley symbolizing that it was the promised lands, which was also equivalated to the Inca, as well as to Tambotoco, as can be seen in **Figures 11, 12 a y 12 b**, where crowned on the peak of the mountain is a humanized image of this god.

According to Sarmiento de Gamboa, they left Tambotoco «in good numbers, taking with them their belongings, servants, and weapons. They formed a good squadron,» which was headed by Mama Huaco and Manco Cápac, who caried with him a bird, similar to a falcon, called Inti: (see **Figure 15**)

> …which everyone venerated and feared as a sacred thing, or as others say, an enchanted thing. They thought that it made Manco Cápac lord and made the people follow him. This was what Manco Cápac had led them to believe, and he had them fooled, always keeping it with much care in a small, boxlike straw case. Afterward he left it to his son as an heirloom, and the Incas possessed it until Inca Yupanqui. Manco Cápac also carried a gold staff with him in his hand to test the lands where he went (Sarmiento de Gamboa, trans. Bauer et al, 2007: 63).

Continuing with his story, as opposed to Cabello de Balboa and Murua, who maintain that the first stop was in Pachecti (see **Maps 7** and **8**), Sarmiento asserts that it was in Huanacancha. Since the earth at this stop was not considered adequate, they continued on their journey to the first that was mentioned by Sarmiento, that is, Huanacancha, which is situated in the valley of Yaurisque (see **Maps 7** and **8**). Manco Cápac coupled with his sister, who conceived a child. This child would be born in Tamboquiro or Pallata. His name would be Sinchi Roca, which would be the motivation behind a few festivals in that region.

The collection of ancestors would remain in Pallata for a few years, but never satisfied with quality of the land, they would move to Haysquirro, which perhaps is a corruption of the name Yaurisque, which was a town to the northeast of Pallata, and could also have been known as Taurisca.

Haysquirro is important because it marks the first breakdown among the brothers. Ayar Cachi is considered responsible for the problem, since to demonstrate his skill with a sling, he used it and targeted the populations by which he passed. This altered the peace and harmony. Due to this conflictive nature, his brothers decided to get rid of him and they sent him back to the cave of Tambotoco to retrieve some of the belongings they had left behind. He performed this task, but once he was inside Tamboquiro was commissioned to leave him enclosed in the cave with a large stone, where he remains. Thus, the brothers' plan was a success.

Liberated from the inconvenience of this brother, the three remaining brothers continued their journey until they arrived at a place called Quirirmanta (see **Map 8**), at the base of the Huanacauri mountain (see **Maps 7** and **8**), right before the finish line that they aspired to cross. Ready to begin their descent into the Cuzco Valley, Ayar Ucho (the fourth ancestral brother) was transformed into a stone, which was imbued with valued sacrality of an important *huaca*.

The six remaining siblings continued on their path from Huanacauri and arrived at Matahua (see **Map 8**), where they remained for two years. At the end of this time, they entered into Cuzco and «when they arrived at

figura 15), «al cual veneraban todos y le temían como a cosa sagrada, o, como otros dicen, encantada, y pensaban que aquél hacía a Manco Cápac señor y que las gentes le siguiesen. Y así se lo daba Manco Cápac a entender y los traía imbuidos, guardándolo siempre en una petaquilla de paja a manera de cajón, con mucho cuidado. El cual dejó por mayorazgo después a su hijo, y lo poseyeron los incas hasta Inca Yupanqui. Y trajo consigo en la mano una estaca de oro, para experimentar las tierras donde llegase» (Sarmiento de Gamboa, 2013: 14).

Siguiendo con su relato, a diferencia de Cabello de Balboa y Murua, que sostienen que su primera parada es en Pachecti (ver mapas 7 y 8), no concordando con ellos, Sarmiento de Gamboa afirma que es en Huanacancha. Considerando que la tierra de esta parada no era adecuada, prosiguen su camino y en la primera que menciona Sarmiento de Gamboa, es decir, Huanacancha, situada en el valle de Yaurisque (ver mapas 7 y 8), Manco Cápac se aparea con su hermana y conciben una criatura. Esta nacerá en Tamboquiro o Pallata. Su nombre, que motivará algunos festejos en aquella localidad, será Sinchi Roca.

El conjunto de antepasados permanecerá en Pallata por varios años, pero, al no estar satisfechos con la calidad de la tierra, se trasladan a Haysquirro, que podría ser una corrupción de Yaurisque, que era un pueblo al noreste de Pallata, que podría ser conocido también como Taurisca.

Haysquirro es significativo por marcar el primer punto de quiebre entre los hermanos. El responsable del problema es Ayar Cachi, que, demostrando su habilidad en el manejo de la honda, usa como blanco a las poblaciones por donde pasa. Altera la paz y la armonía. Por ser un factor de conflictos, sus hermanos deciden deshacerse de él y lo mandan de regreso a la cueva de Tambotoco para recuperar unas pertenencias que habían dejado. Cumple con el encargo, pero, cuando está adentro, Tamboquiro, que es comisionado para dejarlo encerrado en la cueva con una enorme piedra, lo sigue. Así, logra con éxito su propósito.

Liberados de este incómodo personaje, los tres hermanos restantes siguieron su camino hasta un lugar llamado Quirirmanta (mapa 8), al pie del cerro Huanacaure (mapas 7 y 8), antesala de la meta a la cual aspiraban llegar. Dispuesto a iniciar su descenso hacia el valle del Cuzco, Ayar Ucho (el cuarto hermano ancestral) es transformado en una piedra cargada de sacralidad valorado como una huaca importante.

Los seis restantes siguen su camino desde Huanacaure y llegan a Matahua (ver mapa 8), donde permanecieron por dos años. Al cabo de este tiempo, ingresaron al Cuzco y «cuando llegaron al lugar Wanaypata, que sería como al centro de la ciudad, Ayar Awka [...] asimismo se petrificó en forma de una columna o mojón de piedra. Esto dejó a Manqo Qhapaq, sus cuatro hermanas, y el niño Sinchi Roca, para fundar y edificar la ciudad del Cuzco» (Urton, 1990: 51).

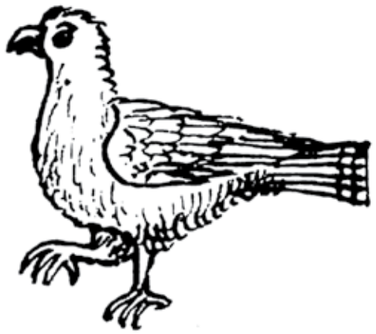
Mientras la mayor parte de las versiones desconocen quiénes fueron los padres de Manco Cápac y Guamán Poma de Ayala llega a decir «que no tubo pueblo ni tierra ni chacara [sementera] ni fortaleza ni casta ni parientes antigualla, pacarimoc, Manco Cápac» y que su mujer fue su madre y fueron «casta de serpientes y amaros [y que] este ynga Mancocapac fue enemigo de las uacas» (Guamán Poma de Ayala, 2002: 80), y que los incas legítimos fueron Tocay Cápac y Pinahua Cápac, por descender de las primeras edades del mundo, Santa Cruz Pachacuti lo contradice:

> «que como tal los destruyo al curaca Pinaocapac con todos sus ydolos; y lo mismo los venció á Tocaycapac, gran ydolatra, y despues lo mando que labrara al lugar do

the place that would become the center of the city, Wanaypata, Ayar Awka (the second male ancestor) was transformed into a stone pillar. This left Manco Qhapaq, his four sisters and the boy Sinchi Ruq'a to found and build the city of Cuzco» (Urton, 1990: 38-9).

While the majority of the versions do not mention who the parents of Manco Cápac were, Guamán Poma de Ayala arrives at the conclusion, «Manco Cápac Inca had no town, land, chacras, fortresses, nor lineage or relatives from ancient times, *pacarimoc*» (Guamán Poma de Ayala, trans. Hamilton, 2009: 57). His wife was his mother and together they were «the *amaros*, serpents, the rest of what they say and depict of the Incas is a hoax» (Ibid). Accordingly, the legitimate Incas were Tocay Cápac and Pinahua Cápac, who descended from the first ages of the world (Ibid). All of this is contradicted by Santa Cruz Pachacuti:

> «This Ynca Manco Ccápac was an enemy to the *huacas*, and, as such, he destroyed the Curaca Pinao Ccápac with all his idols. He also conquered Tocay Ccápac, a great idolator. Afterwards he ordered works to be executed at the place of his birth, consisting of a masonry wall with three windows, which were emblems of the house of his fathers whence he descended. The first was called Tampu-Toco, the second Maras-toco and the third Sutic-toco: referring to his uncles and paternal and maternal grandparents. These two trees typified his father and mother Apu-tambu and Apachamama-achi, and he ordered that they should be adorned with roots of gold and silver, and with golden fruit. Hence they were called *Ccurichachac collquechachac tampuyracan*, which means that the two trees typified the parents, and that the Yncas proceeded form them, like the fruit from the trees, and that the two trees were the



■ **Figura / Figure 15.** Pájaro *indi*, según Guamán Poma de Ayala. / The Inti Bird, by Guamán Poma de Ayala.

■ Caracara andino (Phalcoboenus megalopterus).

■ Detalle de la **figura 12**. / Detail of **Figure 12**.

naçio. Al fin los labro los yndios por horden de Mancocapac, deshaziendo la cassa y deficando canterías, á manera de ventana, que eran tres ventanas que significauan la cassa de sus padres, de donde descendieron los quales se llamaron, «el primero Tampottoco; el segundo Marasttoco; el tercero Suticttoco, que fueron de sus tios, agüelos maternos y paternos, que son como este: • Yncaptampo toco, ó Pacarinan • Yurinan cacpa vnanchan. En lengua india se llaman Paccari tampotoco. Estos dos arboles significauan a sus padre y madre Apotampo y a Pacha mamaachi y Mas lo habia mandado que los colgasen raices de oro y de plata Y los hizo que colgase en los arboles frutas y pepitas de oro y los hizo de manera que llamasen corichaochoc collque chaoc tampo y uacanque quiere decir que los dos arboles sinificasen a sus padres y que los yngas que procedieron que fueron como frutas y que los dos arboles se abian de ser tronco y rayz de los yngas, pues an puesto todas estas cosas para sus grandezas. Y assi mando que los vestidos y traxes de cada pueblo fuesen diferentes como en hablar, para conocer porque en este tiempo no echavan de ver y conoscer a los yndios que nacion o que pueblo eran y para que mas sean conocidos los mandó que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o hiziesen de donde descendieron o de donde vinieron y como en general los yndios eran tan idiotas y torpes, con poca facilidad y por ser tan haraganes se escogieron por su pacarisca o pacarimusca, unos a las lagunas, otros a manantiales, otros a la peñas bivas y otros a los serros y quebradas...» (Santa Cruz Pachacuti, 1993: 198-199) (**figura 14**).

Tras referirme a la relación del sistema de los *ceques* del Cuzco con los grupos sociales que se le asocian, que volveremos a mencionar, me permitiré ofrecer el diagrama que reconstruye Zuidema en *El sistema de ceques del Cuzco: la organización de la capital de los incas* (1995), sobre la base de lo que nos viene relatando Sarmiento de Gamboa, de la descripción de la fiesta de la Situa que nos ofrece Cristóbal de Molina (1989 [¿1573?]), y de los detallados capítulos, inspirados en Polo de Ondegardo, que nos regala el jesuita Bernabé Cobo[7].

7 Esta reconstrucción se basa principalmente en la detallada descripción que el padre Bernabé Cobo nos brinda en cuatro capítulos de su *Historia del Nuevo Mundo*, inspirándose, con toda seguridad, en otra que casi un siglo antes plasmó por escrito el

roots and stems of the Yncas. And these things were executed to record their greatness.

He ordered that the dresses of each village should be different, that the people might be known, for down to this time there were no means of knowing to what village or tribe an Indian belonged. He also ordered, with a view to each tribe being clearly distinguished, that they should choose whence they were descended and from whence they came, and, as the Indians generally were very dull and stupid, some chose for their *parcarisca* or *pacarimusca*, a lake, others a spring, others a rock, others the hills or ravines; but every lineage selected some object for its *pacarisca* (Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, trans. Clements Markham, 1873: 77-78) (see **Figure 14**).

By referring to the relationship of the *ceque* line system in Cuzco with the city's associated social groups, which we will return to shortly, let me present the diagram reconstructed by Zuidema in his book *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca* (1964), which is based on the narrative offered by Sarmiento de Gamboa, the description of the celebration in *Situa* presented by Cristóbal de Molina (2011), and the detailed chapters written by Jesuit Bernabé de Cobo, which were inspired by work of Polo de Ondegardo.[7]

In view of the fact that the myth of the Ayar brothers brings us closer to the social organization of the Incan monarchy, I would now like to present **Diagram 7**, which reiterates the structural matrix, that we have frequently seen, in order to facilitate the location of some of the groups that appear in the origin myths, which we will later see perpetuated by their inheritors of the supposed Incan history with ten leaders and ten peripherical *ayllus*, represented by noble Incas.

For this purpose, it is important to clarify, that we are dealing with a hierarchical matrix that is organized around the following four principles:

Dual: Represented by the opposition between *Hanan* (upper) and *Hurin* (lower) and the opposition between Chinchaysuyu and Antisuyu versus Collasuyu and Contisuyu.

Quaternary: The organization of the *suyus* or spatial territories, such as the mythic heroes and the familial distance allowed between partners who are members of a town's *ayllu*, as one of the criteria for demarcating social bilateral groups.

Decimal and Quinquennial: The *panacas* and their representatives, the *ayllus* of noble Incas, as well as the administrative organization and system of accounting.

Before we continue, however, let me refer to a detail associated with the archetypes related to each of the brothers who left from the cave, which for one reason or another, were transformed into stone. For Gary Urton, Ayar Cachi represents the symbol of strength, Ayar Ucho is identified with Huanacauri, and Ayar Auca, through his transformation into a column of stone, is the symbol of Cuzco. With this transformation, only Manco Cápac and his four sisters and his son, Sinchi Roca remain. According to Guamán Poma, Sinchi Rocca was eighty years old when Jesus Christ was born.

For Gary Urton, «what should be emphasized for our interpretation of the origin myth here are the following points. As is undoubtedly true of all origin myths, the Inka origin myth is concerned essentially with the sources, natures, and consequences of identity. These concerns are seen on three levels in the Inka origin myth: individual, social, and political» (Urton, 1990: 39).

7 This reconstruction is principally based on the detailed description given by the friar Bernabé Cobo in four chapters of his book *Historia del Nuevo Mundo*, which with absolute certainty were inspired by another work, written almost a century prior by the Polo de Ondegardo, *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro ceques* (1599).

En vista que el mito de los hermanos Ayar nos está acercando a la organización social de la monarquía inca, me adelanto en presentar el **diagrama 7**, cual matriz estructural reiteraremos con frecuencia, para facilitar la ubicación de algunos de los grupos que figuran en los mitos de origen que luego veremos perpetuarse en los herederos de la supuesta historia inca con sus diez gobernantes y sus diez aillus periféricos representados por incas de privilegio.

Con este propósito, es importante aclarar que estamos ante una matriz jerárquica que se organiza bajo cuatro principios:

Dual: Representado por la oposición entre *hanan* (alto) y *hurin* (bajo), compuesto por el Chinchaysuyo y el Antisuyo, en contraste con el Collasuyo y el Contisuyo.

Cuaternaria: La organización de los suyos o ámbitos del espacio, así como los héroes míticos y la distancia parental de emparejamiento permitida a los miembros del aillu del pueblo, siendo un criterio importante para la demarcación de estos grupos sociales bilaterales.

Tripartición: La división jerárquica entre Collana, el primero o principal que supone una relación endogámica; Payan, el segundo o el producto de una relación exogámica entre el Cuzco y la realidad foránea; y Cayao, el origen o la base, identificada con la periferia.

Decimal y quinquenal: Las *panacas* y sus representantes, y los aillus de los incas de privilegio, así como la organización administrativa y el sistema de contabilidad.

Antes, sin embargo, me referiré a un detalle asociado con arquetipos relacionados con cada uno de

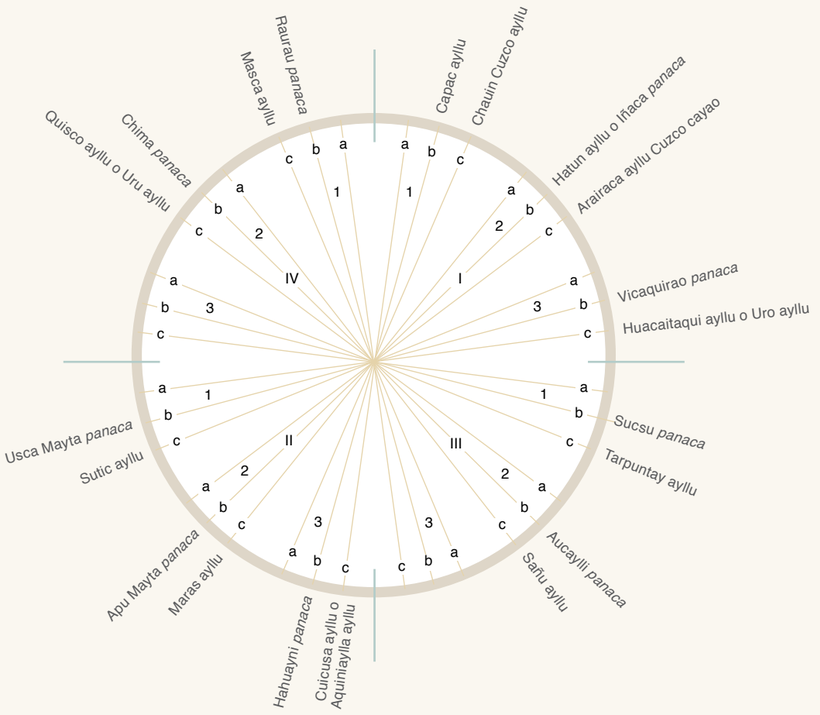
licenciado Polo de Ondegardo cuando, hacia 1569, redactó *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro ceques*.

The first is related to the personalities of the ancestors, which represent the king, the queen, the tyrant, and the trickster. Each generation of narrators understood the characteristics of these figures as one more layer of the myth. On the other hand, the interest and compromise with social identity in the origin myth are observed in the attributed relationships between ancestral men and women, and in the formation of «non-royal» *ayllus* among the common people, similar to the actions performed by their ancestors. The origin myth is explicit with respect to the identity of both the noble Incas and common people, in reference to its sources and roots. The first were divine and the others were dependent upon the Incas, since they were the ancestors responsible for the formation of the first *ayllus*. «Thus, as it was apparently represented to Sarmiento by his (noble) informants, the origin myth describes a hierarchy of identities. T'iqsi Wiraqocha → Inka nobility → commoner *ayllus*. The chief consequence of this hierarchy of sources of identity was to provide a rationale for the inequalities of status and class that existed in the empire» (Urton, 1990: 40). Yet, to this explanation it must be added that the support for all of these points came from what was considered as divine, that harkened back to an *illo tempore*, associated with Tiahuanco.

For his part, basing his argument on the version offered by Santa Cruz Pachacuti, Zuidema also interpreted the four roles attributed to each of the four brothers. Ayar Cachi, as an able slinger, launched a stone in each of the four directions from the mountain Huanacuari. He established the valleys and mountains of the Incas' territory, and due to his destructive capacity, they sought a way to get rid of him, by closing him within the cave from which they had left. Thus, he was converted into stone and became a subterranean god of the Incas. The second brother, Ayar Ucho, or Ancestral Ají,[8] became the ancestor of the priests. The third brother, Ayar Auca,

8 Ají is a type of spicy pepper that is cultivated in Peru.

■ **Diagrama / Diagram 7.** Posición de los grupos sociales incas en el sistema de los *ceques* del Cuzco, según reconstrucción de Zuidema (1964: 9). / The Incan Social Groups' Position within the *Ceque System*, as reconstructed by Tom Zuidema (1964: 9).



Jerarquía social / Social Hierarchy

1) Chinchaysuyo:	a = Collana Túpac Inca Yupanqui Pachacútec Inca Yupanqui Inca Roca	b = Payan Cápac Ayllu Hatun Ayllu o Araïraca Ayllu Iñaca *Panaca* Vicaquirao *Panaca*	c = Cayao Chauin Cuzco Ayllu Cuzco Cayao Huacaitaqui Ayllu
2) Collasuyo:	Mayta Cápac Cápac Yupanqui Lloque Yupanqui	Usca Mayta *Panaca* Apu Mayta *Panaca* Haguaini *Panaca*	Sutic Ayllu Maras Ayllu Cuicusa *Panaca* o Aquiniaiga Ayllu
3) Antisuyo:	Yahuar Huaca Viracocha Inca	Aucailli *Panaca* Sucsu *Panaca*	Sañu Ayllu Tarpuntay Ayllu
4) Contisuyo:	Manco Cápac Sinchi Roca	Chima *Panaca* Raurau *Panaca*	Quisco Ayllu o Uro Ayllu Masca Ayllu u Oro Ayllu

los hermanos que salen de la cueva que, por una razón u otra, se transforman en piedra. Para Gary Urton, Ayar Cachi representa el símbolo de la fuerza, Ayar Ucho se identifica con Huanacaure y Ayar Auca, transformado en columna de piedra, en el símbolo del Cuzco. Con esta transformación, quedan Manco Cápac con sus cuatro hermanas y su hijo, Sinchi Roca, quien —según Guamán Poma de Ayala—, cuando tenía 80 años, nació Jesucristo.

Para Gary Urton, «lo que aquí debe enfatizarse, para los efectos de nuestra interpretación del mito de origen, son los siguientes puntos: Como es indudablemente cierto en todo mito de origen, el mito de origen inka concierne esencialmente a las fuentes, naturaleza y consecuencias de la identidad. Estas inquietudes son vistas en tres niveles dentro del mito de origen inka: individual, social y político».

El primero tiene que ver con las personalidades de los ancestros. Representa al rey, la reina, el tirano y el embustero, cualidades que cada generación de narradores lo vio como una parte más. Por otro lado, el interés y el compromiso con la identidad social en el mito de origen son observados en las relaciones atribuidas a los hombres y mujeres ancestrales, y en la formación de aillus «no reales» entre los plebeyos como una de las acciones realizadas por los ancestros. El mito de origen es explícito en lo referente a las fuentes, o raíces, de identidad social para ambos, la nobleza inca y los plebeyos. Unos eran divinos y los otros dependientes de los incas, pues fueron los ancestros los responsables de la formación de los primeros aillus. «De manera que, lo que fue aparentemente presentado a Sarmiento por sus [nobles] informantes, fue el mito de origen que describe una jerarquía de identidades. Tiqsi Wiraqocha —nobleza inka— ayllus no reales. La principal consecuencia de esta jerarquía de fuentes de identidad fue la de justificar las desigualdades de estatus y clase que existieron en el imperio» (Urton, 2004: 52-53). Pero a toda esta explicación hay que añadir que la sustentación de todos estos puntos deviene de un orden considerado como divino que se retrotrae a un *illo tempore* asociado con Tiahuanaco.

Por su parte, basándose en la versión que proporciona Santa Cruz Pachacuti, Zuidema interpretará que cuatro roles fueron atribuidos a los cuatro hermanos. Ayar Cachi, como hábil hondero, lanza piedra a las cuatro direcciones desde el cerro Huanacaure. Crea montañas y valles de la tierra inca, que, por su capacidad destructora, buscan deshacerse de él encerrándolo en la cueva de donde había salido. Así, se convierte en piedra y se torna en un dios subterráneo de los incas. El segundo hermano, Ayar Ucho, o ancestro ají, pasaría a convertirse en ancestro de los sacerdotes. El tercer hermano, Ayar Auca, o «Ancestro Guerrero», ya en el Cuzco, se transforma en piedra y es conocido como el «Dueño de la Tierra». Posteriormente, el propio Manco Cápac terminaría convertido en piedra, pero como ancestro de la dinastía real.

De estas peculiaridades, Zuidema sugiere que, «en consecuencia, cuatro roles fueron atribuidos a los cuatro hermanos. Pero también podemos ver que la secuencia transformaciones en piedra se da en una progresión especial. Los dos últimos hermanos están identificados con el propio Cuzco, sea en la figura de monarca o de dueño/conquistador del territorio donde se erigió la capital. En lo que respecta a los dos primeros, están asociados con los alrededores del valle; es decir, con las tierras ocupadas por los incas de privilegio. El primer Ayar se convirtió en piedra en ese mismo territorio, y el segundo en la frontera entre el territorio y el valle de los incas. Esta parte del mito de origen contiene otro episodio remarcable: el nacimiento del hijo de Manco Cápac, que tuvo lugar

or Ancestral Warrior, already in Cuzco, transformed into stone and was known as the «Lord of the Earth.» Later, Manco Capac, himself, transformed into stone, as the ancestor of a royal dynasty.

From these peculiarities Zuidema suggests that:

> As a consequence, the four roles were attributed to the four brothers. But we also see that the sequence of transformations into stone is given in a special progression. The last two brothers are identified with Cuzco itself, whether it is the figure of the monarch or the lord/conqueror of the territory where they would erect their capital. In that which pertains to the first two, they are associated with the countryside of the valley, that is, with the territories occupied by privileged Incas. The first Ayar was converted into stone in this same territory and the second at the frontier between this territory and the valley of the Incas. This part of the origin myth contains another remarkable episode: the birth of the son of Manco Cápac, which took place before the travelers arrived at Huanacauri, as such his rites of initiation, were performed after the cortege had left Huanacuari towards the valley of Cuzco (Zuidema, 2016: 30).

The version by Sarmiento de Gamboa adds to the myth the three windows, the four couples of siblings and the ten groups of people who left Tambotoco and accompanied Manco Cápac and his brothers. Of these, five groups pertained to *Hanan* Cuzco and came from Maras-toco, or the right window. While the other five pertained to *Hurin* Cuzco, and came from Sutic-toco, the left window. The names of these groups are interesting, since they reveal the spatial distribution over the two halves and the four subdivisions, or *suyus*, whose limits were established by the sling of Ayar Cachi (See **Diagram 5**, page 202).

Other sources provide testimony regarding the pre-Inca or non-Inca origin of these groups. Two of those Chavin Cuzco *Ayllu* and Arayraca *Ayllu* Cuzco Callan, arrived in Cuzco prior to the Incas. Due to their pre-Inca origin, these two groups revendicated as their ancestors Ayar Ucho and Ayar Cachi, the two brothers of Manco Cápac who left first from the cave. These two groups pertained to the first *suyu* (*Suyu* I) of *Hanan* Cuzco. Another two groups, Maras and Sutic, carried the names of the capital cities of pre-Inca kingdoms and were identified with the two halves through their provincial expanse. Nevertheless, it is noteworthy that their representation within the Incan court does not reflect this division in the same manner. There the Maras and the Sutic were members of *Suyu* II, the most important of *Hurin* Cuzco. While the provincial halves of *Hanan* and *Hurin* were diametrically opposed; in their relationship with Cuzco they shared a common concentric opposition. In their place within the court, this opposition of the periphery with respect to the center was expressed through another opposition, this time diametrically between Cápac and the Ayar brothers on one side and on the other the representatives of Maras and Sutic, from the two pre-Inca capitals.

The groups that consisted of the *Suyus* III and IV present similar problems. Sañu, a town located in the center of the valley and pertaining to the *Suyu* III, was the regional capital upon the arrival of Manco Cápac. Masca is the name of the territory occupied by the privileged Incas to the south of Cuzco, where Tambotoco and Pacaritambo are found. This last group was

antes de que el grupo de viajeros llegara a Huanacaure, así como los ritos de iniciación del niño, realizados después de que la comitiva hubiera salido de Huanacaure hacia el valle del Cuzco» (Zuidema, 2016: 30).

La versión de Sarmiento agregó al mito las tres ventanas, las cuatro parejas de hermanos y los diez grupos de personas que salieron de Tambotoco y acompañaron a Manco Cápac y sus hermanos. De estos, cinco grupos pertenecían a Hanan Cuzco y provenían de Maras Toco, la ventana derecha, mientras que los otros cinco, a Hurin Cuzco, se derivaban de Sutic Toco, la ventana hacia la izquierda. Los nombres de estos grupos son interesantes, pues revelan la distribución espacial sobre las dos mitades y las cuatro subdivisiones o suyos, cuyos límites fueron establecidos por la honda de Ayar Cachi (ver **diagrama 5**, página 202).

> «Otras fuentes dan testimonio del origen pre-inca o no-inca de estos grupos. Dos de ellos Chavin Cuzco Ayllu y Arayraca Ayllu Cuzco Callan, llegaron al Cuzco antes que los incas. Debido a su origen preincaico, los dos grupos reivindicaban como ancestros a Ayar Ucho y Ayar Cachi, los dos hermanos de de Manco Cápac que primero salieron de la cueva. Estos dos grupos pertenecían al primer suyu (Suyu I) de Hanan Cuzco. Otros dos grupos, Maras y Sutic, portaban los nombres de las capitales de los reinos preincaicos que fueron identificados con las dos mitades en sus extensiones provinciales. No obstante, llama la atención que su representación en la corte inca no refleje esta división de la misma manera. Allí los Maras y los Sutic eran ambos miembros del Suyu II, el más importante de Hurin Cuzco. Mientras como mitades provinciales de Hanan y Hurin eran diametralmente opuestas; en su relación con el Cuzco compartían una oposición concéntrica común. En su ubicación en la corte, esta oposición de la periferia respecto al centro se expresaba mediante otra oposición, esta vez diamétrica Cápac y los hermanos Ayar por un lado, y por el otro, los representantes de Maras y Sutic, las dos capitales preincaicas.
>
> Los grupos que conformaban los Suyus III y IV presentan problemas similares. Sañu, un pueblo ubicado en el centro del valle y perteneciente al Suyu III, era una capital regional a la llegada de Manco Cápac. Masca es el nombre del territorio ocupado por los incas de privilegio al sur del Cuzco, dónde se encuentran Tambotoco y Pacaritambo. Este último grupo estaba representado en la corte en el Suyu IV de Hurin Cuzco. De nuevo hallamos otro ejemplo donde una oposición inicial concéntrica entre dos pueblos es transformada en una oposición diamétrica, tal como esas poblaciones aparecen representadas en la corte» (Sarmiento de Gamboa, 1960, capítulo XI: 211).

Calificando con gran precisión los mitos de origen, Zuidema nos dirá que tienen el valor de dar una «primera visión global de la organización inca en el Cuzco y en toda la provincia, incluidos los territorios de los incas de privilegio. El mito es una simplificación de una situación mucho más compleja, pues solo considera diez grupos, de los cuales pocos vivían permanentemente en el valle. Debemos apuntar, sin embargo, que todos estos grupos estaban representados políticamente en la corte (Zuidema, 2016: 35).

> represented in court as the *Suyu* IV of *Hurin* Cuzco. Once again, we find another example where an initial concentric opposition between two towns is transformed into a diametrical opposition, such that these communities appear represented in the court (Sarmiento de Gamboa, 1960, p. 211, cap. XI).

Having qualified the origins myths with great precision, Zuidema claims that they have the value of offering, «the first comprehensive vision of Incan organization in Cuzco and in the whole province, including the territories of the noble Incas. The myth is a simplification of a much more complex situation, since it only considers ten groups, of those few would live permanently in the valley. We ought to note, however, that all of these groups were represented politically at court» (Zuidema, 2016: 35).

For the Chronicler Juan Diez de Betanzos, in his reorganization efforts, the Inca was aided by ten Incan lords and twenty noblemen. From this collective, we can infer that each lord was assisted by two noblemen.

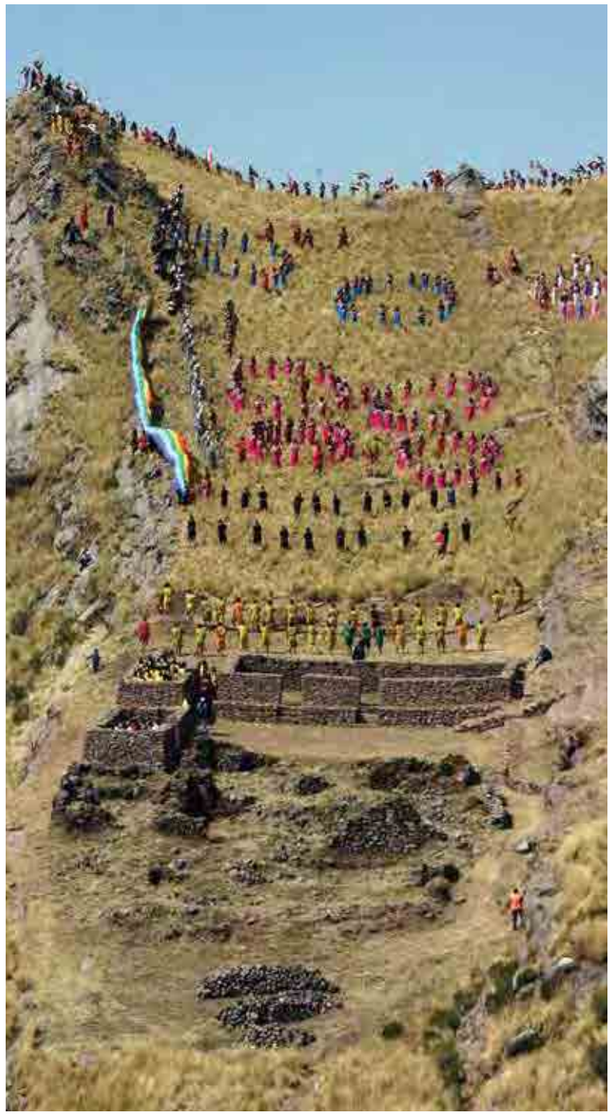
> All of them had to find in the villages of the noble Incas food for the workers in charge of the execution of public works. One of these consisted of channeling the riverbed along the valley, for a distance of twenty kilometers. Each man was in charge of channeling a portion of the river [...] as occurs today in many towns with the construction and maintenance of irrigation canals. In addition, the Inca donated to these vassals, lands located on the slopes of the hills corresponding to those portions of the river. In the section or irrigation district that had been assigned, called a *chapa*, each lord of the noble Incas was allowed to build warehouses to store the products that he had collected from his towns.

On the basis of these organizational modalities, Zuidema identifies an Incan administrative system in the valley of Cuzco through which ten *chapas* (each of which corresponds to a district) were governed by ten Incan relatives. In order to facilitate this argument, in the accompanying map our Dutch scholar Zuidema approximately locates the *chapas* within the two halves and the four *suyus* (see **Map 9**). As territorial entities, associated with the distribution of water, the resulting districts of *chapas* were independent from one another, but were hierarchically differentiated. The Incas took into consideration two issues: that the districts of *Hanan* received more extensive irrigation networks, which were considered superior to those of *Hurin*; and that generally the districts located along the upper portion of the river were superior to those that were found below it. For *Contisuyu* (IV), whose range was to a lesser degree than *Collasuyu* (II) in *Hurin* Cuzco although it was above the river, they had in mind another sort of considerations.

Therefore, there existed ten districts administrated by the Incas with the assistance of members of its nobility. These ten Incan lords were supported by other non-Incan lords and noblemen, who benefited from certain territorial rights within the valley, which guaranteed their representation in the court. These rights concerned these same ten districts, which have been enumerated from ten to one, in a descendant hierarchical order. The Inca would have been established with the non-Incan lords, through deals which would have culminated in marriage alliances.

The hierarchical order of these relatives was conditioned by the *chapas* these men governed, and each one of these hierarchies was expressed through a term of kinship that located the individual in relationship to the Inca. This peculiarity could be defined through the concept *ayllu*, a term that refers to a political and social unit, such as a kinship group, or even the same

■ Huanacaure Raymi, montaña Huanacaure, Cuzco. / Huanacaure Raymi. The Mountain Huanacaure, Cuzco.



Para el cronista Juan Diez de Betanzos, en su empresa reorganizadora, el inca estaba apoyado por diez señores incas y veinte nobles. De este conjunto podemos inferir que cada señor estaba asistido por dos nobles.

> «Todos ellos debían encontrar, en los pueblos de los incas de privilegio, alimentos para los trabajadores encargados de la ejecución de las obras públicas. Una de estas consistía en la canalización del lecho del río a lo largo del valle, en una distancia de veinte kilómetros. Cada señor tenía a su cargo la canalización de una porción del río [...] como ocurre hoy en muchos pueblos y de la construcción y mantenimiento de canales de irrigación. Además, el inca donaba a estos vasallos tierras ubicadas en las faldas de los cerros correspondientes a esas porciones del río. En el sector o distrito de irrigación que le había sido asignado llamado chapa a cada señor de los incas de privilegio le estaba permitido construir depósitos para almacenar los productos que hubiera acopiado de sus pueblos».

Sobre la base de estas modalidades de organización, Zuidema identifica un sistema de administración inca para el valle del Cuzco por el que diez chapas estaban gobernadas por diez parientes del inca. Para facilitar esta argumentación, en el mapa adyacente nuestro estudioso neerlandés ubica de manera aproximativa las chapas dentro de las dos mitades y los cuatro suyos (ver **mapa 9**). Como unidades territoriales vinculadas a la distribución del agua, los distritos resultantes de las chapas eran independientes unos de otros, pero estaban jerárquicamente diferenciados. Tomaban en cuenta dos cuestiones: los distritos Hanan recibían redes de irrigación mas extensas y eran considerados superiores a los de Hurin; y, de manera general, los distritos localizados río arriba eran superiores a los que se hallaban río abajo. Para el Contisuyo (IV), cuyo rango era menor al Collasuyo (II), en Hurin Cuzco, aunque estuviera río arriba, se tomaron en cuenta otro tipo de consideraciones.

Por lo tanto, existían diez distritos administrados por el inca con la asistencia de miembros de su nobleza. Estos diez señores incas estaban secundados por señores y nobles no-incas que se beneficiaban de algunos derechos territoriales dentro del valle, lo que les garantizaba una representación en la corte. Estos derechos concernían a esos mismos diez distritos, que han sido numerados de 10 a 1, en un orden jerárquico descendente. El inca establecía con los señores no-incas pactos que podían culminar en alianzas matrimoniales.

El orden jerárquico de estos parientes estaba condicionado por las chapas que estos gobernaban, y cada una de esas jerarquías era expresada mediante un término de parentesco que ubicaba al individuo en relación con el inca. Esta particularidad podía delimitar el concepto aillu, un término que refiere a una unidad política y social, así como a un grupo de parentesco, e incluso de la misma noción de pariente. Pero, antes de abordar el aspecto de la jerarquía inca desde la perspectiva del parentesco, sugiere insistir un asunto relacionado con las chapas que tiene que ver con la distribución del agua para la irrigación. En el Perú existía, y todavía existe en algunos pueblos tradicionales específicos, una diferenciación importante entre la propiedad del agua de riego, el usufructo de la misma y la división administrativa por la cual diversos aillus o distritos de agua formaban una sola unidad política homogénea. Se sabe que, en varios lugares de los Andes, el agua de riego era propiedad de sus habitantes originarios, que

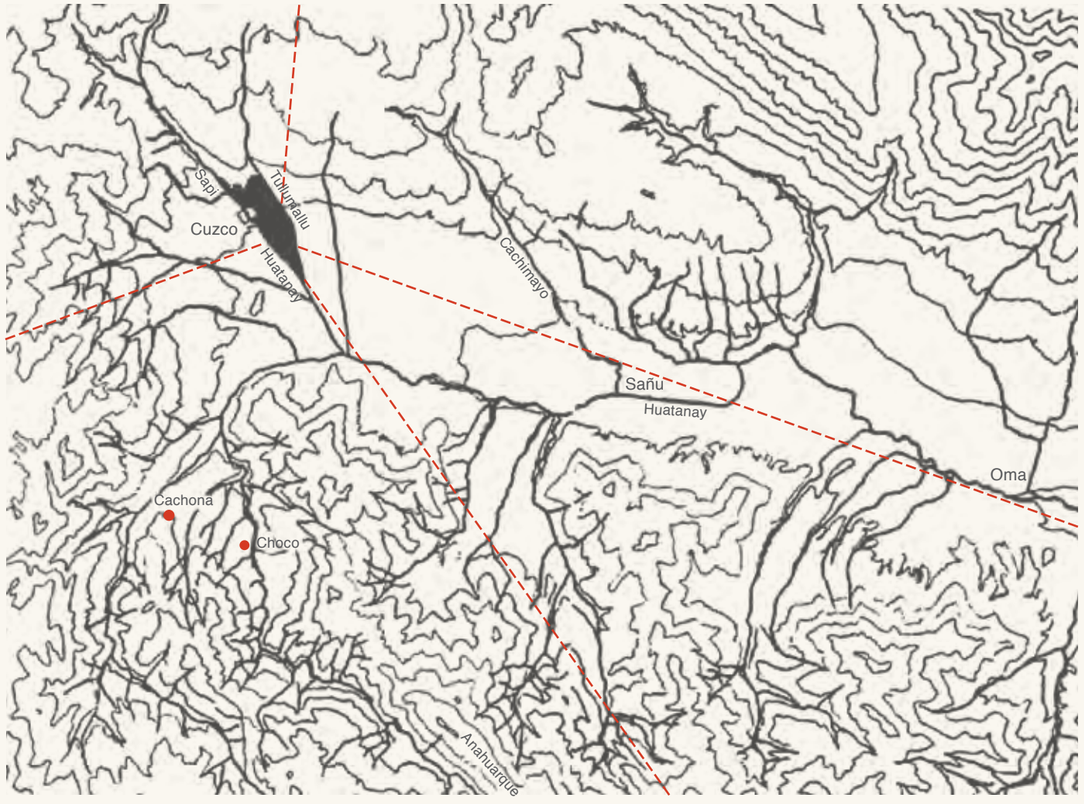
■ **pp. 224-225.** Acueducto en Tipón, Cuzco. / Huanacaure Raymi. The Mountain Huanacaure, Cuzco.

notion of relative. However, before tackling this aspect of Incan hierarchy through the perspective of kinship, he suggests insisting on an issue related to the *chapas*, which has to do with the distribution of water for irrigation. In Peru there existed, and still exists today in a few specific traditional towns, an important differentiation between the ownership of irrigation water and the usufruct of it and the administrative division through which diverse *ayllus* or districts of water formed a singular, homogenous, political unit. It is well-known that, in various part of the Andes, irrigation water was property of the original inhabitants, who constituted the lowest social strata. The people of higher strata could only obtain rights over these waters through the consent from these smaller agriculturists, the first users of the irrigation waters (Zuidema, 2016; 38-9).

When I return to the administrative system, we will see that there are two traditions. One, which was the more ancient, came from the chroniclers, Bartolomé de las Casas and Pedro Gutiérrez de Santa Clara. The other one, which was more recent, is by Felipe Guamán Poma de Ayala, which offers a very complex image of the totality of the Incan administrative system.

Las Casas and Gutiérrez de Santa Clara relate:

> They each in their own manner indicate that the Inca Organizer (who for Gutiérrez is



■ **Mapa / Map 9.** Chapas en el valle del Cuzco. / The *Chapas* in the Valley of Cuzco.

constituían el estrato social más bajo. La gente de estratos más altos solo podía obtener derechos sobre esas aguas con el consentimiento de los pequeños agricultores, los primeros usuarios del agua de riego (Zuidema, 2016: 38-39).

Cuando retome el sistema administrativo, veremos que hay dos tradiciones. Una, que sería la más antigua, devendría de los cronistas Bartolomé de las Casas y Pedro Gutiérrez de Santa Clara. La otra, más tardía, es de Felipe Guamán Poma de Ayala, que ofrece una imagen muy compleja del sistema administrativo inca en su totalidad.

Las Casas y Gutiérrez de Santa Clara nos:

> «indican cada uno a su manera que el inca ordenador (que para Gutiérrez es el verdadero conquistador del Cuzco) dividió el valle en 10 sectores —en los que reconocemos a las diez chapas— y otorgó la administración de cada sector a alguno de sus parientes. Procedió de la siguiente manera: reservaba para sí mismo el segundo de los cinco sectores de Hanan Cuzco y asignaba la administración del tercero, cuarto y quinto individuos que estaban vinculados a él a través de su padre, abuelo y bisabuelo. La administración del primer sector, denominado Cápac Ayllu, el Ayllu Real, era entregado a su hijo. En Hurin Cuzco distribuyó los sectores de la misma manera entre personas vinculadas a él a través de los hermanos denominados 'secundarios' de los individuos antes señalados. Ya podemos apuntar una observación preliminar: en cada mitad, el inca-ordenador concedía la administración de cuatro sectores a parientes de su propio grupo de edad, y una a un familiar; a saber, su hijo, perteneciente a un grupo de edad distinto. El mismo asumía el rol de mediador, al aparecer como articulador entre dos tipos de distribución: una horizontal y otra vertical. En este mito también advertimos que la redistribución era realizada antes de que el ordenador fuera coronado como inca. He aquí la posibilidad que tenemos para ver un modelo comparable al delineado en el mito de Manco Cápac y sus hermanos. En ese mito. El nacimiento y la iniciación del hijo de Manco Cápac ocurría a lo largo del camino —antes y después de pasar por el cerro Huanacaure respectivamente—; mientras su coronación como soberano del Cuzco tuvo lugar solo después de la conquista del Cuzco. El inca-ordenador que aquí mencionamos había repelido un ataque sobre el Cuzco, cuando todavía era apenas heredero al trono. En otra parte he analizado esta historia, donde veo que el mito es subyacente a los ritos de iniciación de varones y mujeres jóvenes de la nobleza inca (Zuidema, 1985). La organización administrativa del Cuzco se revela como un acto de reorganización y reafirmación de la estructura de poder. Logradas por cada nuevo inca al momento de su ascensión al trono» (ob. cit., 2016: 39-40).

the true conqueror of Cuzco) divided the valley into ten sectors – into that which we recognize as the ten *chapas* – and he granted the administrated of each sector to one of his relatives. He proceeded in the following manner: he reserved for himself the second of the five sectors of *Hanan* Cuzco and assigned the administration of the third, fourth, and fifth to individuals who were associated to him through his father, grandfather, and great-grandfather. The administration of the first sector, named Cápac *Ayllu*, the Royal *Ayllu*, was given to his son. In *Hurin* Cuzco he distributed the sectors in the same manner between persons associated to him through the brothers called «secondary» to the individuals previously mentioned. We can already indicate a preliminary observation: in each half, the Inca-organizer granted the administration of the four sectors to his relatives from his own age group, and one was given to a family member, namely his son, who belonged to a different age group. He, himself, assumed the role of mediator, appearing as the articulation of two types of distribution: one horizontal and the other vertical. In this myth we also notice that the redistribution was carried out before the organizer was coronated as Inca. I have here the possibility that we have to see a comparable model to that delineated by the myth of Manco Cápac and his brothers. In this myth the birth and initiation of Manco Cápac's son occurred during the journey – before and after respectively having passed over the mountain Huanacuare –; while his coronation as ruler of Cuzco took place only after the conquest of Cuzco. The Inca Organizer that we mention here had resisted an attack on Cuzco, when there still had yet to be an heir to the throne. In another part I have analyzed this history, where I see that the myth underlies the initiation rights of young men and women of Inca nobility (Zuidema 1985). The administrative organization of Cuzco is revealed as an act of reorganization and reaffirmation of the power structure, accomplished by each new Inca at the moment of his ascension to the throne (Zuidema, 2016: 39-40).

■ Manco Cápac, primer inca. / Manco Cápac, First Inca. Martín de Murua. *Historia general del Piru*. 1615. (Folio 21v). J. Paul Getty Museum. Los Angeles.

■ Coya Mama Huaco, mujer y hermana de Manco Cápac. / Coya Mama Huaco, Wife and Sister of Manco Capac. Martín de Murua. *Historia general del Piru*. 1615. (Folio 23r). J. Paul Getty Museum. Los Angeles.

■ Investidura del inca Sinchi Roca. / Investiture of Inca Sinchi Roca. Martín de Murua. *Historia general del Piru*. 1615. (Folio 21r). J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

■ Inca Sinchi Roca, hijo de Manco Cápac y Mama Huaco. / Inca Sinchi Roca, Son of Manco Cápac y Mama Uaco. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, 1590. (Folio 24r). Sean Galvin Private Collection.

Capítulo

Chapter

4

Agrupaciones sociales y el sistema de parentesco inca

Social Groups and the Incan Kinship System

EFIGIES DE LOS INGAS O REYES del PERV con su Origen y Serie. Y de los Catholicos Reyes de Castilla, y de Leon, que les han sucedido hasta el presente que Dios guarde...

Algunos Historiadores ponen antes de estos S.tos Ingas, quatro Edades, en que florecieron quatro famosos Capitanes el 1º Huari Viracocha Pama casado con Mama Huarmi: el 2º Huari Pama casado con Mama Pucullo: el 3º Pirun Pama casado con Mama Sicoc: el 4º Auca Pama casado con Mama Panchiri Sisac: Otros cuentan por tres hombres, desde el Diluvio, hasta el primer Inga cierto, y quatro Reyes, por noticias de sus Quipus Ofmales, escritos, o formados con nudos en hilos de varios colores...

MANCO CAPAC INGA I.
Vivio segun sus Annales 160 Años. Sucediole su Hijo...

QUE OS LLAMÓ DE LAS TINIEBLAS A SU ADMIRABLE LUZ.

COMENZO este gran Imperio de los Ingas por MANCO CAPAC Inga o Monarca 1º del Peru, el qual, por ficcion de su Madre Mama Huaco fue tenido por hijo del Sol, y de la Cueva Pacaritambo: con que fue aclamado por Rey en toda la Region del Cuzco, Ciudad, y Corte q.e fundo, o adquirio. A los 1ºs Paños de su edad se casó con su misma Madre, o ignorante, o sabedor del parentesco. Puso le y partio mayor seguridad de la Real Estirpe, q.e sus Descendientes se casasen con la hermana mayor. Edifico en el Cuzco el primer Templo al Sol. No tuvo guerra. Fue llamado el Sa, Las Reales Insignias... q.e fueron al modo q.e repre.ta la Imagen de cuerpo entero. La muger principal, o Reyna, se llamava COYA, a distincion de otras menos principales, llamadas Pallas. La edad de los Ingas segun sus Annales fueron tan larga, como se nota en cada uno...

MAMA HVACO 1ª COYA o REYNA Madre y Muger de Manco Capac Inga o Rey 1º del Peru...

SINCHI ROCA INGA II.
LLOQVI YVPANQVI INGA III.
MAYTA CAPAC INGA IV.
CAPAC YVPANQVI INGA V.
INCA ROCA INGA VI.
HVAYNA CAPAC INGA VII.

El Pacifico. Con el Culto y Prudencia rigio su Imperio. Puso leyes contra la pereza de los Indios. Vivio 135 años. La Coya su Muger fue Mama Chimbo Vrna. En tiempo nacio Nro Salvador IESVS. Sucediole su Hijo.

El Famoso: aunque es varia su fama. Con valor y benignidad conquistó las grandes Provincias de los Ayavillas y Chucuytos. Vivio 150 años. La Coya su Muger fue Mama Cora ocllo. Sucediole su Hijo...

El Melancolico. Conquistó a los Charcas hasta el famoso Cerro de Potosi. Hizo el celebre Puente de Apurimac para cõquistas. Tuvo 50 Hijos. Vivio [illegible] años. La Coya Mama Chimbo Yachi[illegible]ma. Sucediole su Hijo...

El Avariento. Descubrio, y ad[illegible]ro grandes riquezas. Conquistó a los Andes y Quichuas y otras Provincias de la Sierra y Valles. Mando q.e se fundiesen todas las joyas. Vivio 140 años. Mama Chimbo Cahua. Sucedi[illegible]le la Coya su Hijo...

El Arrogante. Fue tan fecundo que se dize tuvo 600 hijos. No fue de Ayo al Heredero. Fundo Escuelas publicas. Entre ella Conquista de los Chunchos. Vivio 1[illegible]. La Coya su Muger Mama Cusi Chimbo. Sucediole su Hijo...

Llamado asi por q.e lloro sangre q.e nacio y despues en los Sacrificios. Fue muy celoso. Ayunos, y Penitencias a su modo. Conquisto a los Parinacochas, Condesuyos y Andes. Vivio 130 años. La Coya Mama Ipa Huaco. Sucediole en Vida su Hijo.

Encedor. Fue Blanco y Español. Quito q.e dorarse vn solo Dios, q.e dezia era Va deltas del Sol. Hizo ley contra los Adulterios y Fornicarios. Vivio 124 años. Conquisto 8 Provincias. La Coya fue Mama Pandu Cõ. Sucediole su Hijo...

El Hazañoso. Constituyo vn Sumo Sacerdote y otros menores. Solia arrojar con honda pedazos de oro al Sol Conqui, Motalaramas, y otras Provin. Vivio 88 añ. La Coya su Muger Mama Huaico, fue Sucediole su Hijo...

El Bueno. Penetro la Cordillera. Descubrio la Provincia de los Moros. Dio principio a la Gran Fortaleza del Cuzco. Erigio grandes Templos y Casas d Virgenes. La Coya fue Mama Chimbo Ocllo. Algunos lo confunden cõ su Padre Inca Roca. Sucedio Sucedi su Hijo, menor por haver muerto los mayores...

El Sabio. Conquistador. Conquistó las Provincias Equinocciales hasta Quito. Hizo ley cõtra los mentirosos. Erigio Colegio Real. Vivio segun sus Annales 200 años. La Coya fue Mama Ocllo. Sucediole su Hijo menor por haver muerto los mayores...

El Grande. Domino desde lo[illegible]nfines d[illegible] Grana[illegible] Quito, [illegible] la primera[illegible]os hijos [illegible] Quito,

El Desgraciado. Hijo de la Coya Mama Rahua Ocllo. La Coya su Muger Mama Chuquillanto. Mal avenido cõ su hermano Atahualpa, fue vencido de el y por su orden muerto, en Jauja por los años de 1533. No tuvo hijo Varon...

El Vencido. Hijo de Mama Chachapoya Reyna de Quito. Aclamado por Rey de Cuzco. Fue vencido y preso de los Conquistador D.n Fran.co Pizarro y despues degollado en Caxamarca. Hallase que fue bautizado y llamo D.n Juan Año 1533

FELIPE II REY XVI del PERV
FELIPE III REY XVII del PERV
FELIPE IV REY XVIII del PERV
CARLOS II REY XIX del PERV
FELIPE V REY [illegible] del PERV
LVIS I REY XXI del PERV
FELIPE V segundo vez REY XXII del PER
FERNANDO VI REY XXIII del PER

El Piadoso. Nacio en Paris a [illegible] de 1683. Entro 1700 en España y habiendo reynado 23 años [illegible] su edad por Enero de 1724 renu[illegible] su Hijo mayor encargandole [illegible] de su Padre y hermanos menores cõ que [illegible]

El Dichoso. Nacio en Madrid a 25 A.o de 1707. Entro a reynar de 17[illegible] por Enero de 1724 y a los 8 meses muerio a 30 de Ag.o dexando su sucession [illegible] su Padre y hermanos menores cõ que

Que Dios guarde. Lleno de Dias Virtudes y Triunfos. En 21 de Feb.o 1725 mando por su Real Cedula executar y cumplir la del S.r Carlos II a favor de los Indios, diziendo: Por convenir a

El Justo. Nacio en Madrid a 23 de Septiembre de 1713 entro en su reinado en 9 de Julio de 1746 y fue proclamado Rey a 10 de Agosto de el mismo año.

El Fuerte. Nacio a 21 de Mayo 1527. Fue curado en Lima 1537 en quien se labro la primera Moneda en el Peru. Erigio la Aud.a de C.tas de 1550. la de Quito 1563. la Inquis.n en Lima 1570. la Universi.d de S. Marcos 1588. Murio 1598 de 71 años. Sucediole su Hijo.

El Bueno. Nacio a 10 de Mayo 1578. Reyno desde 1598. 23 años. Expidio la Cedula sobre el Servicio Personal de los Indios 1609. Con otras muchas a favor de ellos. Murio a 31 de Marzo 1621 de 43 años. Sucediole su Hijo...

El Grande. Nacio Viernes S.to 8 de Abril 1605. Reyno desde 1621. 44 años. Embio grandes Ministros y Prelados al Peru. Murio a 17 de Setiembre de 1665 de 60 años de edad. Sucediole su Hijo...

El Deseado. Nacio a 6 de Nov.e 1661. Mando por su P.s Ced.a de 1697. q.e los Indios no sean excluidos de los Cargos Seculares y Eclesiasticos. Murio a 1 de Nov.e 1700 sin Hijos. Sucediole su Sobrino el S.

Agrupaciones sociales y el sistema de parentesco inca

1. Indicadores conceptuales

a. La pobreza de los huérfanos

Entre los muchos aportes de John Murra al estudio de la organización económica de los incas, está sugerir que a la llegada de los españoles la relación social más importante era el parentesco, aunque comenzaba a competir con ciertas relaciones contractuales expresadas en la presencia de instituciones que permitían el reclutamiento de individuos paniaguados. Como evidencia de su observación, citaba el doble significado de la palabra quechua *huaccha*, que, por un lado, aludía a la calificación de pobre y, por otro, al de huérfano. Es decir, para él, este doble significado traducía la idea que el parentesco era tan importante que el que carecía de parientes era equivalente a ser pobre (Murra, 1975: 125).

Hoy, aunque las relaciones contractuales se han multiplicado por efecto del incremento de la movilidad espacial, en las más de siete mil comunidades reconocidas distribuidas en la costa, sierra y montaña, la mencionada equivalencia todavía tiene vigencia, así como otras peculiaridades que se dieron en el pasado. Entre estas, podemos citar la vigencia de terminologías que denotan este tipo de vínculos en comunidades de habla vernácula, donde, incluso, aportan términos que nunca fueron consignados en las gramáticas y vocabularios de los siglos XVI y XVII. En la comunidad de Andamarca, por ejemplo, encontramos el término autorrecíproco *laysi* o *layasi*, para referirse a «consuegro», o el de *iusa* o *atara*, para tatarabuelo y tataranietos. Al hablar del compadrazgo, aludiremos al término «*aura*», usado en la comunidad de Chuschi para referirse a los «aillus» respectivos de una pareja conyugal, dado a conocer por Billie Jean Isbell (1978: 113).

b. Los comportamientos prescritos entre parientes

A este indicador de naturaleza conceptual, podemos añadir una tendencia muy difundida en los Andes, que consiste en asignar o prescribir

■ **pp. 232-233.** Serie de los incas o reyes del Perú. Óleo anónimo. Beaterio del Convento Nuestra Señora de Copacabana, Lima. / Series of the Incas or Kings of Peru. Anonymous Oil Painting. Beaterio del Convento Nuestra Señora de Copacabana. Lima.

Social Groups and the Incan Kinship System

1. Conceptual indicators

a. Orphans´Poverty

Among the many contributions to the investigation of the economic organization of the Incas by John Murra was his idea that prior to the arrival of the Spaniards, the most important social relationship was one of kinship. Despite the fact that other contractual relationships, expressed by the presence of institutions that enabled the recruitment of individual protégés, had begun to compete with this system. As evidence of this observation, he cited the double significance of the Quechua term *huaccha*, which on the one hand refers to a description of poverty, and, on the other hand, to orphanhood. That is, for him, this double significance conveyed the idea that kinship was so important that anyone who lacked living relatives was the equivalent of being poor (Murra, 1975: 125).

Today, although contractual relationships have multiplied as an effect of the increased spatial mobility, in the more than seven thousand known communities distributed across the coast and mountains, this equivalence of terms is still in effect, like many other current characteristics that also occurred in the past. One example we can cite is the presence of terms that convey this kind of bonds in communities that speak vernacular languages, especially when these communities contribute terms that were never included in the grammars and vocabularies of the sixteenth and seventeenth centuries. In the community of Andamarca, for instance, we find the self-reciprocal term *laysi* or *layasi*, which refers to an «in-law of one's child,» or the term *iusa* or *atara*, which refers to a «great-grandparent or great-grandchild.» Speaking of godfatherhood, we will refer to the term *aura*, which has been used in the Chuschi community to refer to the respective *ayllus* of a conjugal couple, as made known by Billie Jean Isbell (1978: 113).

c. The Prescribed Behavior for Relatives

Given this indication of a conceptual framework, we can add a very widespread tendency in the Andes, which consists in assigning or prescribing the completion of certain roles to determined categories of relatives (Ossio, 1998). One of these roles, very often repeated,

el cumplimiento de ciertos roles a determinadas categorías de parientes (Ossio, 1998). Una de ellas, muy reiterada, es la del yerno y la nuera, que, en el quechua ayacuchano, reciben, respectivamente, la denominación de *masa* y *llumchuy*; en el cuzqueño, de *qatay* y *cachun*; y en el ancashino y huanuqueño, de *masha* y *lumtsuy*. A estas categorías de parientes se les agrega también los «compadres», que son concebidos como no muy lejanos al ámbito de la afinidad. Como constatamos en la comunidad de Andamarca, Lucanas, Ayacucho, los *masas* tienen la obligación de cargar a sus suegros a su última morada, así como quemar o lavar la ropa que les perteneció, ahorcar al perro que ayudará a su alma a cruzar el río que separa a los vivos de los muertos, así como mantener despiertos a los concurrentes en el velatorio actuando de personajes burlescos.

Previo a esta etapa culminante del ciclo vital, en los ritos vinculados con el matrimonio se les ve también asumir algunos roles preestablecidos. Billie Jean Isbell (ibídem) nos refiere, por ejemplo, que una de las etapas del ritual matrimonial en la comunidad de Chuschi supone el obsequio de dinero a los novios por parte de los concurrentes. Este se deposita en dos canastas que corresponden a cada contrayente, las cuales son obsequiadas por los *masas* respectivos de cada cual. Además de cumplir con este rol, en medio de un comportamiento bromista, ellos solicitan a los miembros de los aillus de cada cónyuge su aporte pecuniario. Las *llumchuys*, por su parte, tienen la obligación de preparar la comida ritual. Continuando con este tipo de comportamiento, en otra etapa de este rito de pasaje, los *masas* obligan a los concurrentes, en tono aparentemente de amenaza, a removerse los zapatos a fin de repartir a los presentes seis corontas de maíz obsequiadas por los parientes uterinos de cada conyugue. Seguidamente, supervisan también, siempre con su tono ficticio de amenaza y, ahora, blandiendo un látigo, que los concurrentes reverentemente devuelvan desgranado aquel maíz, depositándolo, proporcionalmente, en dos canastas traídas por los parientes de los novios. Finalmente, son los *masas* los que proveen las flores del *ramo apay* con que se simboliza a los futuros hijos de la pareja conyugal y que consolida todo el ceremonial.

Tal es la importancia del yerno en este contexto que incluso en uno de los dibujos de *Primer nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, aparece representado. Se trata de aquel que figura en la página 847 [861] y que tiene por titulo «Indios Pulicia y Cristiandad». Como se aprecia en la copia que adjuntamos (**figura 16 a**), la forma como se le ha caracterizado encierra un conjunto de rasgos presentes en los rituales que hemos descrito. Por ejemplo, al igual que lo que sucede durante el almuerzo de la siembra del maíz, la posición que asume frente a sus suegros, que están sentados en la puerta de una casa, es la de estar parado. Además, de modo semejante a la marcación de ganado, lo vemos suministrando paja, a la par que, como sucede hoy como aporte para cocinar, carga un atado de leña. A su lado, una mujer, posiblemente su futura esposa, remarca que estamos ante un contexto ceremonial porque figura tocando una *tinya* o tambor. En el texto que acompaña al dibujo se dice lo siguiente: «obedecimiento del cunado al suegro dotarse entre ellos y casarse virgenes y donzellas y concierto de entre padre y madre y repartille haziendas y bienes y serville en vida y en muerte y en fiestas que ellos dize masatucuna mazamcani [hagamos cuñados; cuñado soy]» (traducción de Jorge Urioste en Guamán Poma de Ayala, 2001: 847 [861]). A continuación, los suegros parecen decirle al *masa*: «Cápac mazallay» (mi cuñado prós pero) y «Aya maza» (el cuñado del velorio)[1]

1 Me da la impresión de que «Aya maza» no está bien traducido. A mi parecer, «aya», en este contexto, tiene la connotación de saludo.

is that between the son-in-law and the daughter-in-law, which in Ayacuchano Quechua receive the denomination of *masi* and *llumchuy*, respectively; in Cuzqueñan Quechua *qatay* and *cachun*; and in the Ancashian and Huanuqueño Quechua *masha* and *lumtsuy*. Terminology for godfathers is also added to these categories of relatives, since they were understood to be relationships of close affinity. As we have verified in the community of Andamarca, Lucanas, and Ayacucho the *masas* have the obligation to carry their in-laws to their ultimate dwelling, as well as to burn or wash their clothes, to hang the dog that will help their soul cross the river between the living and the dead, as well as, to maintain all of the vigil's participants awake by performing burlesque characters.

Prior to this end stage of life, in the rite associated with matrimony, they also assume preestablished roles. Billie Jean Isbell, for example, mentioned a stage in the matrimonial ceremony in the Chuschi community when newlyweds are supposed to be given money from those present (1978). The money is deposited into two baskets, which correspond to the bride and bridegroom. The baskets reflect the money presented by the respective *masas* of each. In addition to fulfilling this role, as a humorous performance, they solicit other members from the *ayllu* of each spouse for their monetary contribution. The *llumchuys*, for their part, are obliged to prepare the ritual food. Following with this type of behavior, in another stage of this rite of passage, the *masas*, in an apparently threatening tone, order the participants to remove their shoes to distribute to those present the six stripped corncobs that had been presented by the uterine relatives of each spouse. Next, they also supervise, continuing with their fictious threatening tone, and now brandishing a whip, mandate that the participants reverently return the separated kernels from that corn and proportionally deposit it in the two baskets brought by the relatives of the couple. Finally, the *masas* are those who provided the *ramo apay* flowers, which symbolize the future children of the marital couple, and which consolidates the whole ceremony.

The son-in-law is of such importance in this context that he even appears in one of the drawings of *The First New Chronicle and Good Government* by Felipe Guamán Poma de Ayala. He appears as the man represented on page 847 [861] under the title «Indians, Police, and Christianity.» As he is shown in the copy that is included here (**Figure 16 a**), he has been characterized by the set of features present in the rituals previously described. For instance, he assumes a standing position in front of his in-laws, who are seated in front of the door of a home, which also occurs during the meal of the planting of corn. Additionally, similar to the ritual of branding of livestock, we see him providing hay, and simultaneously, as still happens today, carrying a bundle of firewood to help with the cooking. To his side, stands a woman, possibly his future wife, playing a *tinya,* or drum, underscoring that we are in a ceremonial context. In the accompanying text to the drawing Guamán Poma says the following, «obedience of the brother-in-law to the father-in-law to provide for each other and to marry virgins and young women and the concord between the father and mother and to distribute to him estates and good and to serve him in life and in death and in the celebrations that they say *masatucuna mazamani* (Let's be brothers-in-law; I am a brother-in-law) (Guamán Poma de Ayala, trans. Jorge Urioste, 2001: 847 [861]). Afterwards the in-laws appear to say to the *masa* «Cápac mazallay» (my great son-in-law), and «Aya maza» (el brother-in-law in vigil).[1] And the *masa* responds «cayllacta caca mazay cupuuay,» which according to Urioste – would have meant: «No more than this, maternal uncle and brother-in-law of mine, give to me» (Ibid).

1 I am under the impression that the term «aya maza» is not well translated. To my knowledge, «aya» in this context, connotates a greeting.

y el *masa* responde «cayllacta caca mazay cupuuay», que —según Urioste— significaría: «Esto nomás, tío materno y cuñado mío, denme».

Es muy posible que esta escena represente un pedimento de mano, pues Cristóbal de Molina *El Cuzqueño* menciona:

> «Quando el Ynga les dava mugeres, las quales recevían, aunque hera por mandado de Ynga, el varón yba a casa del padre de la moza a decirle que el Ynga se la avía dado, pero que él le quería servir, y así se juntavan los parientes [...] della, y procuravan ganarse las boluntades, y el mozo yba en casa del suegro y suegra por espacio de quatro o cinco días; les llevava *paja y leña*, y así quedavan concertados y la tomava por muger» (Molina, 1989: 120, las cursivas son mías).

Más específico, el padre fray Martín de Murua menciona que la leña era:

> «de unas raizes que llaman Urutne y, sino hallban desta, de aliso, hechas rajas, y el que no la tenía de suio, la pedía a su cacique. Y llebaban cuyes, charqui y coca y un haz de paja y algunos, que eran ricos, ropa... iban a casa dela nobia a los padres, o parientes de ella, y selo presentaban y pedían a su hija por muger, y ellos se la daban y, concertado, hacían su acatamiento y derramaban paja por la casa donde se sentaban todos; y dela leña que llebaban encendían fuego y comían y bebían la chicha que abía traido... El suegro, padre de la moza, o su hermano o deudos, si no tenían padres, publicamemte hacían junta de su familia, parientes y mugeres y los ponía junto a sí y, estando de pie, llamaba al hierno y puesto delante dél, en pie, hacía que la desposada se pusiese junto

It is very possible that this scene represents an engagement ceremony, since on this topic Cristóbal de Molina El Cuzqueño mentions:

> When the Incas gave wives to them, which they received, the man would go to the house of the young woman's father to tell him that the Inca had given her to him, and that although [this] was ordered by the Inca, [the man] wanted to serve him. And thus, the relatives [blank space] of her would gather and try to earn each other's goodwill. And [then] the young man would go to his father-in-law and mother-in-law's house for a period of four or five days, bringing them *straw and firewood*. In this way an agreement was reached. (Molina, trans. Bauer et al, 2011: 76, cursive by author).

Even more specifically, the friar Martín de Murua mentions that the firewood was,

> of some roots they call *Urutne*, and, if this kind was not found, of alder trees, made into slices, and those who did not have their own, asked for it from their *caciques*. And they carried guinea pigs (*cuyes*), jerky, coca leaves and a bundle of straw, and some, those who were rich, clothing… they went to the house of bride's parents, or to that of her relatives, and he presented them with these things and asked for their daughter to be his wife, and they gave her to him, and arranged, they made their compliance and scattered the straw around the house where they would all be settled; and from the firewood that they carried they lit a fire and ate and drank the chicha that had been brought… the father-in-law, father of the daughter, or her brother or other relatives, if she did not have parents, publicly held a meeting of the

a

b

c

d

■ **Figuras / Figures 16 a, b, c, d.** Representación del yerno en la obra de Guamán Poma de Ayala (a) y fray Martín de Murua (b, c, d). / The Representation of the Son-in-law by Guamán Poma de Ayala (a) and friar Martín de Murua (b, c, d).

al marido y le tejiese ropa para sus vestidos; y acabada la plática el yerno, con toda su parentela, le daban gracias al suegro, prometiendolo que su hija sería muy bien tratada y amada y, con esto, le hacía una gran humillación, en reconocimiento de ello, y tomaba a su muger de la mano, y la pasaba consigo al puesto donde estaba asentado, y la madre y padre y parientes de el desposado la abrazaban, haziendo la mocha que dizen, y embijaban la cara con una vija colorada... que llamaban canchuncay» (Murua, 1964, tomo II: 70-71).

El padre Bernabé Cobo, por su parte, señala que la obligación de llevarle al suegro paja y leña duraba un «espacio de cuatro o cinco años» (Cobo, 1964, tomo II: 249).

Aunque no estamos muy seguros sobre el valor de las traducciones del diálogo que cita Guamán Poma de Ayala, al menos, tomadas en relación al texto que lo precede, sugieren que la jerarquía que encierra esta relación está acompañada de mucho respeto y de obligaciones recíprocas en las que el suegro debe dar bienes al yerno, mientras que este último, fundamentalmente, debe ofrecer servicios.

Pasando a la siembra ritual de maíz en las *lucri chacras*, mientras que el rol principal de las *llumchuy* y las ahijadas es ofrecerle a los propietarios de la chacra el «*chucu*» consistente en dos pilas de platos conteniendo distintas viandas que se consumen durante el almuerzo (ver **figura 17**)[2], los *masa*, mientras este es consumido, deben permanecer de pie tocando un cornetín hecho de la cola de los toros llamado *pururo* (ver **figura 18**). Concluida la faena y no pudiendo la pareja propietaria de la chacra mantenerse

2 El número de platos varía. Pueden ser seis, ocho, doce, etcétera, siempre un número par.

family, relatives and women and placed them [the couple] standing next to one another, he called to the son-in-law and placed him before him standing, he made sure that the bride was placed next to her husband and that she weave the cloth for his clothing; and finished with the discourse the son-in-law, with all of his clan, gave thanks to his father-in-law, promising him that his daughter would be well treated, loved, and with this, he made a great gesture of humiliation, and in recognition of this, he took his wife by the hand and he passed by with her the place where he [the father] was seated, and the mother and father and all of the relatives of the bride hugged her, performing the *mocha* (wet kiss) that they say, and they covered her face with a veil … that they call *canchuncay* (Murua, 1964: vol II: 70-71).

Father Bernabé Cobo, for his part, mentioned that the obligation to carry straw and firewood to one's father-in-law lasted for a «space of four or five years» (Cobo, 1964, vol. II: 249).

Although we are not fully certain about the validity of these translations of the dialogue cited by Guamán Poma de Ayala, taken in relation at least to the text that proceeds them, they suggest that a hierarchy conditions this relationship, which is accompanied by much respect and reciprocal obligations, in which the father-in-law must give goods to the son-in-law, while the son-in-law must fundamentally offer his services.

Moving on to the ritual of planting corn in the Lucre *chacras*,[2] the principal role of the *llumchuy* and the goddaughters was to offer the *chuhu*, which would have consisted of two groupings of plates containing distinct

2 A chacra is a Quechua word that has been incorporated into Spanish, retaining its original meaning, as a cultivatable plot of land.

Figura / Figure 17. El chuco. / The *Chuhu*.

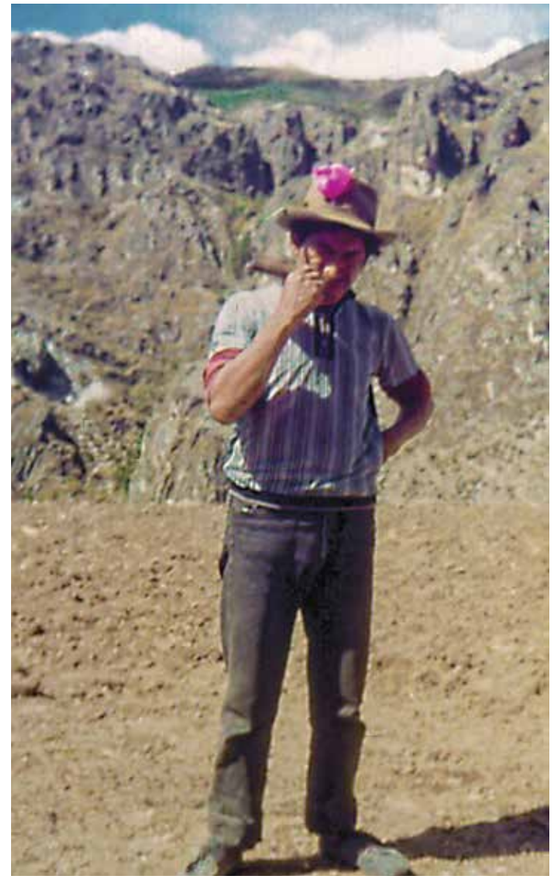


Figura / Figure 18. Yerno tocando el pururo. / A Son-in-law Playing the *Pururo*.

de pie por la gran cantidad de licor consumido, son los yernos reales o clasificatorios los que tienen el deber de transportarlos a su domicilio en sus espaldas. Esta travesía la hacen con un acompañamiento festivo cargado de hilaridad, en que una canción llamada *jayaycuy*, que es entonada por el gañán o uno de los compadres de los propietarios, cumple un rol central. Su nota distintiva es la improvisación de cerca de 50 estrofas, que deben ser respondidas, a coro, por todos los acompañantes, con el estribillo *aqó*. Esta canción tiene la estructura de un *jailli* o himno triunfal y, aparte de motivar risas, es un alarde de ingenio, pues ninguna estrofa es premeditada ni se puede repetir en lo que dura el recorrido hasta la casa. Más aún, un requisito indispensable es adecuar las estrofas a los incidentes que ocurren en el camino y a las bromas que los yernos les van jugando a sus suegros como cuando a la voz de *esquina muyurina*, que se enuncia al llegar a una esquina o cruce de calles, los hacen dar vueltas en redondo y chocar sus traseros.

Una vez en la casa de los suegros, estos son llevado a descansar mientras los yernos se resarcen de su trabajo degollando a cualquier animal comestible que esté al alcance de la mano. Siguiendo con este espíritu burlesco, sacan también los utensilios de cocina y los entierran en diferentes partes. Al día siguiente, cuando se realiza el banquete con el mondongo, estos utensilios son devueltos y los animales, consumidos en medio de la algarabía de los concurrentes.

No siendo menos las actividades pecuarias que las agrícolas, ellas están también asociadas con complejos rituales que giran alrededor de la marcación de los animales donde una vez más los yernos tienen que cumplir obligaciones prescritas. Entre ellas figuran la distribución de espigas de *waylla ichu* entre todos los concurrentes para que los luzcan en sus sombreros, armar el altar presidido por

foods that would be consumed during the meal[3] to the owners of the *chacra* (see **Figure 17**). While the food was being consumed, the *masa* remained afoot playing a small horn made of a bull's tail, called *pururo* (see **Figure 18**). Once the celebration had ended and the couple who owned the *chacra* could no longer remain standing, due to all of the liquor they have consumed, it was the in-laws, real or classified, who had the task of transporting the couple on their backs to their home. This journey would be undertaken with the festive accompaniment, filled with hilarity, during which the song, called *jayaycuy,* was sung by the young man or by one of the godfathers of the *chacra's* owners, playing a central role. The distinctive character of this song is the improvisation of the nearly fifty stanzas, that had to be responded to, in unison, by all of the companions with the chorus *aqó*. This song had the structure of a *jailli,* or a triumphal hymn. Aside from inciting laughter, it was a display of ingenuity, since not one of the stanzas was premeditated nor could it be repeated throughout the duration of the trip to the home. Moreover, an indispensable requisite was that the stanzas were adjusted to the incidents that had occurred during the walk and to the jokes that the sons-in-law had been playing with their in-laws. For example, when the party arrived at a corner or intersection between roads, the sons-in-law announce their arrival, speaking as if they were the *esquina muyurina* (the rounded corner), causing the in-laws to turn around in circles and collide their backsides with one another.

Once inside the home of their in-laws, the couple was allowed to rest. Meanwhile the in-laws made up for the couple's work by decapitating any edible animal within their reach. Following this burlesque spirit, they withdrew all culinary utensils and buried them in different places. The next day, when they performed the banquet with the

3 The number of plates varied. There could have been six, eight, twelve, etc., but they were always served in even numbers.

■ Sombreros decorados con espigas *waylla ichu*, Cuzco. / Decorated sombreros with *waylla ichu* spikes. Cuzco.

■ Detalles de construcción de techos. Qantus Raqay, Cuzco. / Detail of the construction of roofs. Qantus Raqay. Cuzco.

un retablo y demás objetos de la parafernalia religiosa entre los que figuran llamas de piedra conocidas como *illas*, acomodar a los becerros que simbolizarán el matrimonio de los animales y organizar una parodia final donde la concurrencia masculina y femenina, haciendo las veces de toros y vacas, deben imitar el apareamiento animal.

Siendo la casa un fundamento indispensable para el desarrollo de la vida social, su culminación marcada por el cierre del techo supone en todos los Andes una etapa que debe ser realzada por un elaborado ritual. Como veremos ahora, una vez más ya desde tiempos remotos los yernos figuran cumpliendo obligaciones prescritas. Ello se destaca en un documento de 1603 sobre el área de Chinchaycocha, dado a conocer por el historiador francés Pierre Duviols (1974, 1976). En él se lee:

> «Quando hazian casas nueuas los primeros palos que en ellas ponían que llamaban macssas que quiere decir cuñados o yernos eran pintados con figuras de culebras, leones y osos y unas cosas que ellos mismos manifestauan no ser cosas buenas. Estos palos trayan los yernos o cuñados del que hazia la casa y de alli tomaua; el nombre los palos y eran los primeros estos yernos o cuñados que a porfia subian a asentar la demas madera y para qualquier casa que se auia de hazer se juntaua todo el pueblo porque era fiesta de beber que es la desta gente miserable y el fin a que reduzen todas las suyas. Cubriase hasta el techo y solo quedaua um poco para el dia siguiente que era el concho qies el assiento de la chicha que hazían tanta para la fiesta de la casa que auia para todo el pueblo y auia de sobrar para el dia siguiente. En esta

entrails of the animal, these utensils were returned as was the animal, which was subsequently eaten in atmosphere of jubilation by all participants.

The activities with livestock were no less important than the agricultural ones. They were also associated with complex rituals that revolve around the marking of animals, where once again sons-in-law had to comply with prescribed obligations. Some of which included the distribution of the spikes of the *waylla ichu*[4] to all of the participants so that they could have been worn in their hats, the assembly of the altar, upon which altarpieces and the other religious paraphernalia including stone llamas, known as *illas,* appeared; the accommodation young calves, who symbolized animals' matrimony; and the organization of a final parody, where the masculine and feminine participants, performing the roles of bulls and cows, imitated animal mating.

Given that across the Andes the home is an indispensable foundation for the development of social life, its completion was marked by an elaborate ritual during the closing of the roof. As we will now see, once more, even in the distant past, sons-in-laws appeared to have abided by preestablished obligations. This is highlighted in a 1603 document pertaining to the Chinchaycocha area, which was published by the French Historian Pierre Duviols (1974, 1976). Accordingly, Duviols transcribes:

> When they made new homes the first sticks, that were placed in the homes were called *macssas* which means brothers-in-law or sons-in-law, were painted with figures of serpents, lions, and bears, and some things that they themselves declared were not good things. The sons-in-law or brothers-in-law brought these sticks of which they would make the house and from there they

4 This is *Calamagrostis vicunarum*, which is a genus of a reed grass or small weed known to grow at high elevations.

tierra fria hazian luego muy grande lumbre en medio de la casa nueua y comencaua la tamborillada tocando los tamborillos y cantando las yndias sus ynuocaciones y baylando los yndios y asi se gastaua la tarde y toda la noche y lo que restaua de la casa por cubrir lo cubrian los macssas y parientes» (Duviols, 1974: 284).

Cerca de 360 años más tarde, Enrique Mayer describe una ceremonia similar que sucede en la comunidad de Tangor (Cerro de Pasco), en que estas mismas categorías de afines y sus equivalentes femeninos (*lumtshuys* o nueras) cumplen roles y dan obsequios similares: *palos lumtshuys* y otras vigas en forma de A. Pero uno de los datos más interesantes que aporta esta descripción es que *mashas* y *lumtshuys* transmiten su condición a sus cónyuges, de modo que los parientes consanguíneos masculinos del dueño de la casa asumen una connotación femenina, convirtiéndose en *lumtshuys* y los femeninos, una masculina transformándose en *mashas*. Además, se precisa también lo que cada uno de estos participantes aporta:

«1. Contribuciones de los propietarios. Paja [ogsha] ... soguilla de chogo (... para amarrar la paja a las vigas); soga de cabauya, para amarrar las vigas entre sí y a los postes; las chaclas (manta o chagla). Chicha, carne, mote, papas especialmente seleccionadas y otras vituallas; aguardiente, cigarrillos, coca; cuyes, para los masha y lumtshuy principales, como cumplimiento.

2. Contribuciones de los mashas. La viguería completa, por ejemplo la estructura completa en forma de A, de madera, para hacer el techo a dos aguas. Una bandera peruana el primer día y una cruz, el segundo

were taken to be name of the sticks and these sons-in-law or brothers-in-law were the first who with determination went up to place the rest of the wood, and for whatever house that they were making the whole town joined together, because it was a celebration of drinking, which is the ritual of these miserable people and the end to which all of theirs are reduced. Having covered up to the roof with only a little bit remaining for the following day, which was the finale, is the seat of *chicha* that they made so much for the celebration of the house that there was enough for the whole town and that there was enough for the following day. In this cold land later there was a very large fire in the middle of the new home and the drumming commenced, playing of the drums, and the Indian women singing their invocations and the Indians dancing, and as such they passed the afternoon and the night and that which remained to be covered of the house the *macssas* and relatives covered (Duviols, 1974: 284).

Enrique Mayer described a similar ceremony that occurred almost 360 years later, in the Tangor Community (Cerro de Pasco), in which these same categories of affinity and their feminine equivalents (*lumtshuys* or daughters-in-law) performed roles and gave similar gifts, which were *palos lumtshuys* and other beams in the form of an «A.» But, one of the most interesting facts that this investigation provided was that *mashas* and *lumtshuys* transmit their condition to their spouses, such that the consanguineous masculine relatives of the owner of a home assume a feminine connotation, having been converted into *lumtshuys*, while the females are transformed into masculine *mashas*. Moreover, this ceremony also seems to have established what each of these participants would contribute:

TABLA APAYKUY
EN LA CONSTRUCCION DE CASA EL COMPA
DRE COSEGUIA TABLA PINTADA CON MUCHO
CARIÑO CON CANTOS JARANOS - LLEVAN MU
CHOS DE HABAS QUINUA TRIGO PARA
DEBER LLEVAN TRAGOS CAÑA CHICHA DE JORA
TAMBIEN MATERIALES DE CONSTRUCCION ES
TOS CON FESTEJOS DE ALEGRIA CANTAN BA
LAN ENTRE LOS COMPADRES FAMILIARES MA
YORES LOS TRABAJADORES MAYORDOMO .

■ Tabla de Sarhua, Apaykuy, muestra tradiciones andinas en la construcción de la casa. Asociación de Artistas Populares de Sarhua. / Boards of Sarhua, Apaykuy. An Example of Andean Traditions in constructing homes. (Association of Traditional Artists of Sarhua).

(una cruz de metal decorada, que se puede comprar en el mercado). La bandera es quitada, mientras que la cruz permanece.

3. Contribuciones de los lumtshuys. Estos traen la cumbrera y dos palos (palos lumtshuy) de madera de aliso, labrados en ambos extremos y decorados en formas de serpiente con pintura. El nombre del lumtshuy que los aportó es grabado en el palo, así como también la fecha de la fiesta. Los lumtshuys también aportan varias wawas (niños), que son colgados del palo lumtshuy. Las wawas son tradicionalmente muñecas hechas de papas y ataviadas con ropas hechas especialmente... Asimismo, los lumtshuy cuelgan una wayunka del palo lumtshuy. La wayunka son dos grandes mazorcas de maíz coloreadas, amarradas por sus hojas [...]. El término wayunka se refiere a las más codiciablemente grandes y coloreadas mazorcas de maíz» (Mayer, 1977: 448).

Trasladándonos al departamento de Lima, Brígido Varillas (1965: 117-126) refiere que en la comunidad de Laraos, provincia de Yauyos, el techado de una casa supone también un ritual elaborado en que algunos personajes tienen, a la vez, roles prescritos semejantes a los que ya hemos visto para los *mashas* y los *lumtshuys*. En este caso, los nombres que se les otorga derivan del aimara. Uno, que solo ostentan las mujeres, es el de *chinquis*, que —según Ludovico Bertonio— significa 'hermana menor'. El otro es *lare*, que —de acuerdo a esta misma fuente— alude a los parientes de la esposa y al tío materno.

Según Varillas, quienes desempeñan estos roles son parientes consanguíneos de los dueños de la casa, concretamente hermanos o primos. Estas posiciones guardarían correspondencia con el significado de *chinqui*, no con el de *lare*, que se inscribe en la afinidad, salvo que se produjese la inversión de roles que menciona Mayer para Tangor, o que Varillas no haya sido muy acucioso en sus observaciones.

Si las cosas no son como las describe Mayer para la comunidad que estudió es porque no se juega con dos categorías de afinidad, sino con una de este tipo que se asocia con el sexo masculino y otra de consanguinidad que se vincula con el sexo femenino. Por otro lado, si bien el énfasis está puesto en estas categorías de origen aimara, las categorías quechuas de afinidad no están ausentes del todo en la prescripción de obligaciones. Por ejemplo, según Varillas, los *mashas* o esposos jóvenes de las *chinquis* deben servir las viandas que llevan sus mujeres y uno de ellos, designado en el momento, hace de director de un baile denominado *aylombí*.

La relación que se destaca entre *chinquis* y *lares* en este contexto ritual es uno de competencia donde cada cual asume rasgos complementarios. Las primeras al irrumpir bailando en el patio de la casa nueva «derraman en nutridas puñadas huaccas, consistentes en caramelos y galletas... [que] llueven hacia el techo e interior de la casa» (ibídem: 123). A su vez, valiéndose de «dos corpulentos jóvenes, conducen sosteniendo sobre sus hombros, una pesada '*huarquina*', en cuyo palo horizontal van colgados [...] sombreros, ternos de ropa, camisas, zapatos, fustanes, mantas, gorras, cuna, pañales, platos, frutas, chancaca, anillos, prendedores, ollas, etcétera» (ibídem: 123). Se trata del regalo que ofrecen a la pareja conyugal que habitará la casa. «Todo el conjunto llamado *huarqui*,

1) *The Contribution by the Owner*: Straw…; thin braided rope to tie the straw to the slats; *cabuya* rope to tie the slats together and to the poles; slats; *chicha*, meat, mote, specially selected potatoes and other food, aguardiente, cigarettes, coca leaves; and guinea pigs for principal *masha* and *lumtshuy,* as *performance*.

2) *The Contribution by the Mashas*: Complete rafters, ie. the A-shaped wooden structures that comprise of a gabled roof. A Peruvian flag on the first day of the ceremony and a cross (a metal decorated cross which could be bought in the market) on the second day. The flag is then removed, while the cross stays permanently.

3) *The Contribution by the Lumtshuys*: They bring the ridge pole (*cumbreras*) and the two purlins (palo *lumtshuy*) made out of alder wood carved at both ends and decorated with paint. The name of the *lumtshuy,* who contributed each piece, and the celebration are both carved into the wood. Several *wawas*, also contributed by the *lumtshuys*, are hung from the palo *lumtshuy*. *Wawas* are dolls made of straw, about one foot long, and dressed in specially made clothing. In the same way, *lumtshuys* also hang a *wayunka* from the *palo lumtshuy*. *Wayunkas* are two large colored ears of corn tied together by their leaves. …The term *wayunka* refers to the most desirable large colored ears of maize» (Mayer, 1977: 71-2).

Shifting our attention to the department of Lima, Brígido Varillas mentions that in the community of Laraos, in the province of Yauyos, the roofing of a house also included an elaborate ritual in which various people performed predetermined roles, similar to those that we have seen with the *mashas* and the *lumtshuys* (1965: 117-126). In this case, the names derive from Aymara. The role only held by women was that of *chinquis*, which – according to Ludovico Bertonio – meant «younger sister.» The other role was *lare*, which – according to this same source, alluded to the relatives of the wife and to the maternal uncle.

According to Varrillas, consanguineous relatives of a homeowner performed these roles, more specifically, one's brothers and male cousins. These positions maintained correspondence with the significance of *chinqui*, but not with the term *lare*, which was inscribed within an affinity relationship, unless what occurred here was a reversal of the roles that Mayer mentioned regarding Tangor, or perhaps that Varillas was not very precise in his observations.

If things are not as Mayer has described for the community that he studied, then it is because the two categories of affinity are not in play, but rather that one of this type which is associated with the masculine gender and the other with consanguinity that is associated with the female gender is operative. On the other hand, although the emphasis is placed on these categories of Aymaran origin, the Quechua affinity categories are not entirely absent in the establishment of their obligations. For instance, according to Varillas, the *mashas* or young husbands of the *chinquis* ought to serve the food that their wives carry and one of them, designated in the moment, becomes the director of a dance called *ayombí.*

The relationship that is emphasized between the *chinquis* and *lares* in this ritual context is one of competition, where each participant assumes complementary characteristics. The first to interrupt the dancing in the patio of the new house, «spill[s] in large handfuls to the *huacas*, consistent in candies and cookies…[which] they carry up to the ceiling and inside the house» (Ibid: 123). At the same time, availing themselves of «two stout

en medio de ceremoniosos cantos y yaravíes, es cuidadosamente levantado asegurándose, entre los tijerales del techo» (ibídem: 123). Los *lares*, buscando superar a sus predecesoras, se presentan a continuación, en compañía de sus «*huahuas*» (nombre dado a sus esposas), portando un obsequio semejante y una cruz de hierro o madera. Una vez más su llegada está acompañada de cantos y bailes que busca opacar al de sus rivales, «luego de la fraternal ceremonia de saludos, cántico, baile y abrazos [...] los *lares*, con demostraciones de consentida prepotencia, en bullicio colectivo, pugnan ingresar y hacerse dueños del nuevo recinto, ocupado por las *chinquis*» (ibídem: 124). Ambos bandos se enfrentan en una larga discusión en que menudean chistes y bromas que producen la hilaridad de la concurrencia. Finalmente, triunfan los *lares*, obligando a las *chinques* a abandonar el patio, el cual es ocupado con la comitiva que los acompaña. Posesionados del recinto y luego de amarrar los obsequios en los tijerales, invitan una cena a toda la concurrencia que es presidida por los dueños de la casa. Aproximadamente a las once de la noche regresan las *chinquis*, llevando a sus espaldas una carguita de leña de magüey que se conoce como la *chinqui-yanta*. Es en estas circunstancias que ejecutan el baile del *aylombí* ya mencionado. Una vez que lo concluyen, ingresan a la casa. Allí prenderán una fogata con la leña que traen y, bailando en círculo a su alrededor, buscarán apagarla hasta extinguirla. Todo esto se hace ante la acuciosa mirada de los *lares*, que sancionan o multan cualquier falla que cometan.

En Jauja, departamento de Junín, Efraín Morote Best encontró que, en los rituales de techar la casa, llamados en quechua *huasi-qatay* (zafa-casa) o *huasi-ispiy* (cubrir la casa), el dueño nombra un padrino, conocido con el nombre de *masa*, que debe aportar una cruz de hierro para la cumbrera y una orquesta para el festejo. Asimismo, también con anterioridad, es designada una madrina, llamada *lumchuy*, quien obsequia una chocita hecha de paja denominada *ujsha,* adornada de cadenillas de papel (Morote Best, 1956: 15).

En la comunidad de Andamarca (Lucanas, Ayacucho), techar la casa supone también un ritual elaboradísimo que encierra un conjunto de obligaciones prescritas para determinados parientes. No obstante, en esta oportunidad estas obligaciones no solo recaen en los parientes por afinidad, sino además en los unidos por un vínculo de compadrazgo. A diferencia de lo que ocurre en Jauja, donde los parientes por afinidad hacen las veces de parientes ceremoniales. En este caso, estos vínculos figuran relacionados con distintas personas, aunque la esfera donde se proyectan sus obligaciones es muy semejante. Así, mientras los compadres obsequian cruces y cintas que engalanarán al techo por fuera y dentro, respectivamente, los *masas* son los que fijan estos obsequios en los lugares que les corresponde. Además, aquel que es el menor de estos últimos es quien debe amarrar las ofrendas, llamadas *qoqa*», en uno de los rincones del techo.

Es tal la prominencia que tienen estas relaciones en la sociedad andina que, incluso, han ingresado al folclore con el término equivalente de hijo de la esposa o cuñado receptor de la hermana a una fiesta pública, por la prominente presencia de unos bailarines que reciben esta apelación. Es el caso de la fiesta *masha*, del pueblo cajatambino de Mangas, en el departamento de Lima, que se realiza en asociación con el techado comunal de la iglesia entre el 15 y 30 de noviembre de cada año. Según Manuel Burga, en su libro *Nacimiento de una*

young men, who lead carrying on their shoulders a heavy *huarquina*, in whose horizontal beam they hang […] hats, men's suits, shirts, shoes, petticoats, blankets, caps, cradles, diapers, plates, fruit, maize cakes (*chancaca*), rings, brooches, pots, etc.» (Ibid). These items deal with gifts offered to the conjugal couple who will inhabit the home. «The entire collection, called *huarqui*, in the middle of ceremonial songs and *yaravíes*, are carefully raised and secured between the roof trusses» (Ibid). The *lares*, looking to overcome their predecessors, present afterwards, in the company of their *huahuas* (the name given to their wives), carrying a similar gift and an iron or wooden cross. Once more their arrival is accompanied by dances and songs that seek to overshadow those of their rivals, «after the fraternal ceremony of greetings, songs, dances and hugs […] the *lares*, with demonstrations of spoiled arrogance, in collective noise, struggle to enter and make themselves the owners of the new enclosure, which is occupied by the *chinquis*» (Ibid: 124). Both groups confront one another in a large discussion in which jokes and tricks produce hilarity within the situation. Finally, the *lares* triumph, obliging the *chinques* to abandon the patio, which is occupied by the delegation that accompanies them. Possessing the enclosure and then tying the gifts to the trusses, they invite the entire party that is presided over by the owners of the home to a dinner. Approximately at eleven o'clock in the evening the *chinquis* return, carrying on their backs loads of maguey firewood that is known as *chinqui-yanta*. Under these circumstances the previously mentioned *aylombí* dance is performed. Once this is concluded they enter into the house. There they light a fire with the firewood that has been brought and dancing in a circle around it, seeking to extinguish the fire. All of this is done before the careful gaze of the *lares*, who sanction or fine anyone for any error committed.

In Jauja, in the department of Junín, Efraín Morote Best found that, in the rituals of roofing a home, called in Quechua *huasi-qatay* (house-to cover) or *huasi-ispiy* (to cover the house), the owner names a godfather, called the *masa*, who has to supply an iron cross for the ridgepole and an orchestra for the festivity. Similarly, like the previously mentioned ritual, a godmother, called *lumchuy*, is assigned, who gifts a small hut made of straw, called *ujsha*, which is adorned with paper chains» (Morote Best, 1956: 15).

In the community of Andamarca (Lucanas, Ayacucho), to roof a home also includes a very elaborate ritual which encompasses a group of prescribed obligations for determined relatives. Notwithstanding, in this opportunity these obligations do not only fall on relatives according to their affinity, but also on those united through a bond of godfatherhood. In difference to that which occurs in Jauja, where the relatives through affinity act as ceremonial relatives. In this case, these ties appear related with distinct persons, although the sphere from which they project their obligations is very similar. As such, while the godfathers provide crosses and belts to aggrandize the roof both respectively inside and out, the *masas* attach these gifts to their corresponding places. Moreover, the youngest of these *masas* has to tie the offerings, called *qoqao*, in one of the corners of the roof.

These relationships acquire such prominence in the Andean society that, they have even entered into folklore through the prominent presence of dancers who receive the name which is the equivalent term for the son of the wife, the brother-in-law receptor of the sister, in a public celebration. This is the case in the celebration *Masha*, from the Cajatambo town of Mangas, in the department of Lima, which is annually performed in association with the communal roofing of the church between the 15th and 30th of November. According to Manuel Burga, in his book *Nacimiento de una utopía* (1988), during this occasion each one of the two neighborhoods into which the town is divided

utopía (1988), en esta ocasión cada uno de los dos barrios en que se divide el pueblo (Cotos y Allaucay) saca unas comparsas con ocho bailarines, ataviados ceremonialmente, de los cuales dos varones reciben el apelativo de *mashas* y cuatro damas, el de *lumtsuys*. Los eventos más importantes durante estos quince días son cinco. Se inician y concluyen con dos rituales análogos, porque centran su énfasis en el intercambio de bebidas y comidas entre los dos barrios, en el primer caso, y entre *mashas* y *lumtsuyes*, en el último. Así, por un lado, en la «conjunción inicial», como denomina Burga al primer evento, los del barrio Cotos reciben con comidas a un personaje, el *rucu*, asociado con la vejez, la puna y el barrio Allaucay, que baja de las alturas. Los de Allaucay, a su vez, reciben con bebidas a otro personaje festivo, llamado *huachano* o *yanash*, asociado con los negros, el valle y el barrio Cotos, que asciende de las quebradas. Por otro lado, en el quinto evento, llamado *masharaccay*, «*lumtsuyes* dan de comer abundantemente a los *mashas* y estos recíprocamente dan de beber licor a las *lumtsuyes*. Este es el momento final de la fiesta *masha*» (Burga, 1988: 19).

Según esta descripción, en términos de barrio, Cotos sería el equivalente de las *lumtsuyes* y Allauca, de los *mashas*. Es decir, las *lumtsuyes* estarían asociadas, al igual que Cotos, con la agricultura, y los *mashas*, con la puna, que es el ámbito de la ganadería. Como este último es el ámbito de la foraneidad, es explicable que en el segundo evento los *mashas* traten de escaparse y sean traídos de regreso por las *lumtsuyes* y que, en el tercer evento, conocido como la «ronda», los *mashas* de las comparsas de cada barrio «robe» objetos a la comparsa del barrio opuesto para pedirles un rescate simbólico. Esto último es exactamente lo mismo que

(Cotos and Allaucay) bring out their ceremonially dressed dance troops, which consist of eight dancers, in which two male dancers are called *mashas* and the four women are *lumtsys*. The five most important events occur during this celebration. It commences and concludes with two analogous rituals. Since they both emphasize of the exchange of ritual drink and food between the two neighborhoods, in the first instance the sharing occurs between the *mashas*, whereas in the second it is between the *lumtsuyes*. Thus, on the one hand in the «initial conjunction,» as Burga calls the first event, those of the Cotos neighborhood receive a person, called the *rucu*, who is associated with old age, the mountain, and the Allaucay neighborhood with food that he brings with him descending from the summit. Those of the Allaucay neighborhood, at the same time, receive another festive person, called *huachano* or *yanash*, who is associated with the black people, the valley and the neighborhood of Cotos, who carry the beverages with them as the ascend to the ravines. On the other hand, during the fifth event, called *masharaccay*, «the *lumtsuyes* gave abundant food to the *mashas* and these reciprocally gave alcoholic beverages to the *lumtsuyes*. This is the final moment of the celebration of *Masha*» (Burga, 1988: 19).

According to this description, the neighborhood, Cotos, is equivalent to that of the *lumtsuyes* and Allaucay, is equated to that of the *mashas*. That is, the *lumtsuyes* would have been associated, just like Cotos, with agriculture, and the *mashas* would have been linked to the mountains, which was the place of husbandry. Given that this is the last sphere of foreignness, it is understandable that in the second event the *mashas* attempt to escape and they are brought back by the *lumtsuyes*. In the third event, known as the *ronda* (or patrol) the *mashas* of the dance groups of each neighborhood «steal» objects from the other dance group in order to ask for

■ Representación de baile tradicional de las *lumtsuyes* y *mashas*. Pasta y madera. / Representation of the Traditional Dance of the *lumtsuyes* and *mashas*. Paste and Wood.

hacen los *mashas* de la comunidad de Andamarca, con respecto a sus suegros, durante el festejo que realizan en las casas de estos últimos tras la siembra ceremonial del maíz en las *lucri chacras* (Ossio, 1992: 110).

Otros atributos que se asocian con los *mashas* en esta fiesta es el vestirse con «trajes ordinarios, pero usando sombreros, penachos, anteojos oscuros, adornos en las piernas y una serie de objetos estrambóticos. En general, la indumentaria de los *mashas* nos hace recordar la que usan el capitán y los acompañantes durante las fiestas patronales [...]. Las *lumtsuyes* usan vistosos trajes locales, pero sin las remangas blancas que usan las *pallas* del inca y más bien parecen trajes elegantes, típicos del lugar, con hermosas *llicllas* sobre los hombros y usando pañuelos bordados que parecen ser las distinciones de cada uno de los barrios» (Burga, 1988: 14). En lo concerniente a sus desplazamientos rítmicos, «los *mashas* rotan repitiendo inaccesamente los mismos pasos, las *lumtsuyes* bailan en círculo alrededor de sus respectivos *mashas*» (ibídem: 17).

Roles semejantes se dan para las fiestas de otras localidades elevando los vínculos de yernos y nueras a un nivel público de carácter burlesco que trasciende las esferas de los vínculos de afinidad a un nivel individual, convirtiéndose en un cargo festivo asociado con otros que realzan a las fiestas comunales.

c. El luto

Desde tiempos prehispánicos hubo la costumbre entre los parientes de una persona que fallecía someterse a ciertas restricciones y a la exhibición de ciertos rasgos externos que por analogía a prácticas semejantes en el mundo europeo se les dio el nombre de «luto». Como sucedió en este ámbito cultural, estas prácticas fueron pautadas según determinadas etapas que en el mundo andino iban entre los cinco y diez días hasta los seis meses, el año y algunas veces hasta un poco más. Aparte de asociarse cada una de estas etapas con determinados ceremoniales, ellas fijaban la duración de las restricciones, dependiendo de la proximidad parental de los deudos con el finado, de modo que las más prolongadas llegaban a corresponder con los más cercanos y, muy en particular, con la viuda, que —según Guamán Poma de Ayala— debía apartarse de emparejarse con hombres por el resto de sus días.

Aunque quizá esta afirmación del cronista indígena sea un poco exagerada, lo cierto es que guardar luto entre los quechuas debió asociarse estrechamente con la viudez y, muy en particular, con las viudas, pues diferentes vocabularios quechuas de los siglos XVI y XVII dan como equivalente a enviudar la palabra *hicmayacuni* o *ycmayacuni*, que es, a su vez, traducida literalmente al español por fray Domingo de Santo Tomás como: «Lutada, traer luto la mujer»[3].

3 Para el caso contrario, que es «traer luto el hombre», el autor del *Lexicón* da como equivalente quechua, «*guacchayacuni* o *pasoyacuni*», que, a mi modo de ver, son reacomodos de términos como «*guaccha*», que alude a pobre y huérfano y «*paso*», que es otro equivalente a viudo o viuda, pero que deja de ser mencionado como tal a partir del vocabulario de 1584, cediéndole su lugar al término «*ycma*».
A diferencia del quechua, para la lengua aimara sí debió existir un término específico para luto que no aparece vinculado a la noción de viudez. Según Ludovico Bertonio, se trata de *hacchira*, que, entre los símbolos externos que lo expresaba, estaba trasquilarse el pelo y usar determinados atuendos según la naturaleza del vínculo parental, como las viudas poniéndose el «manto como si fuera Ilacota de varón, y en la cabeza vna toca negra a fu modo: y los biudos no hazen mas que cubrírfe la cabeza con su manta por muerte de fus mujeres y de otros parientes, las mugeres por muerte de fus padres fe ponen el manto al reves... y baxa la faldilla del capirote, como también los varones se quitan el cordón del fombrero» (Bertonio, 1612, segunda parte: 103).

a symbolic rescue. This event is performed in exactly the same by the *mashas* with respect to their in-laws in the community of Andamarca, during the festivity that is performed in the homes of the in-laws after the ceremonial planting of maize during the Lucre *chacras* (Ossio, 1992: 100).

Other attributes that are associated with the *mashas* in this feast are the dawning of:

> ordinary suits, but using hats, plumes, darkened glasses, leg ornaments, and a series of eccentric objects. In general, the attire of the *mashas* reminds us of that which the captains and the companions wear during patronal feasts […] the *lumtsuyes* use local bright and colorful dresses, but without the white sleeves that the *palla*s of the Incas used and more closely resemble elegant dresses, typical of the place, with beautiful *llicllas* covering their shoulders and using embroidered cloths which appear to be distinct to each one of the neighborhoods (Burga, 1988: 14).

Concerning the rhythmic displacements «the *mashas* rotate repeating inaccessibly the same steps, the *lumtsuyes* dance in a circle around their respective *mashas*» (Ibid: 17).

Similar roles are given for other communities' festivals reinforcing the ties between sons and daughters-in-law at the public level. Their burlesque character transcends the spheres of affinity ties at an individual level, converting a festive position associated with other rituals that are enhanced during communal celebrations.

c. The State of Mourning

Since the pre-Hispanic period, a custom among relatives has existed in which when a person dies their relatives are subjected to certain restrictions and the display of particular external signs, which due to their analogous interpretation to European practices, have been referred to as «mourning.» According to this cultural environment, specific stages guided these practices, which in the Andean world could last between five and ten days up to six months, a year, or sometimes, even longer. Apart from the association of each of these stages with particular ceremonies, Andeans prescribed the duration of these restrictions, dependent on the parental proximity of the mourners to the deceased. The manner that was the most prolonged corresponded with those of the closest proximity, and in particular, for the widow – who according to Guamán Poma de Ayala – ought to refrain from partnering with men for the rest of her life.

While perhaps this statement by the indigenous chronicler seems a bit exaggerated, it is certain that the observation of a state of mourning was intimately associated with widowhood, and in particular with widows. Different Quechua vocabularies from the sixteenth and seventeenth centuries provide as an equivalent «to become a widow,» the word *hicmayacuni* or *ycmayacuni*, which are, simultaneously, literally translated into Spanish by friar Domingo de Santo Tomás as «the female mourner; to bring mourning to the woman.»[5]

5 For the opposite case, which is «to bring mourning to the man,» the author of the *Lexicón* gives as a Quechua equivalent *guacchayacuni* or *pasoyacuni*, which in my opinion are accommodations of terms, such as *guaccha*, which allude to poverty and orphanhood. *Paso* is another equivalent to widowers and widows, but it ceases to be mentioned as such in the 1586 *Vocubulario*, ceding its place to the term *ycma*.
In contrast to the Quechua definitions, in Aymara if there had existed a specific term for morning it does not appear associated with the idea of widowhood. According to Ludovico Bertonio, *hacchira*, which, among other external symbols was expressed by shearing one's hair and using certain clothing according to the nature of the familial bond, such as widows placing a «cloak as if it were a man's *llacota* (backstrap woven mantel) and on their heads a black cloth (toca) according to custom; and the widowers did not do more than to cover their heads with their mantel for the death of their wives and other relatives, the women for the

Hoy, siguiendo pautas occidentales, el principal signo exterior del luto es el uso de prendas negras. Entre los hombres son, por lo general, ponchos, pantalones y brazaletes que se cosen en la parte superior de la manga de un saco y, entre las mujeres, blusas, chompas, faldas y mantas. Asimismo, la puerta principal de la morada del difunto se decora con una cruz compuesta de dos tiras de tela negra.

Producido el desenlace, la mayor responsabilidad de las acciones recae en los afines, sean nueras y yernos, pues los consanguíneos están impedidos de tocar físicamente al cadáver so pena de contaminarse. Como todo pariente del finado, tienen la obligación de vestirse de luto de inmediato, pero su relación con el cadáver es distante. Solo los afines pueden manipular al cuerpo y las vestimentas que utilizó. Ellos son los encargados de lavar al difunto, por lo general, con agua y arrayán, de ponerle la mortaja, que para los varones es generalmente un hábito semejante al de los sacerdotes franciscanos y para las mujeres uno como el de las monjas carmelitas, y quemar las prendas inservibles, así como lavar las que pueden volver a utilizarse.

En Andamarca, enterrado el difunto, algunos parientes lejanos tienen la potestad de removerse el luto. Otros lo harán a los seis meses y finalmente el resto al año en una ceremonia que se denomina *luto huitu*, en que, antes de librarse del compromiso asumido, cada uno debe saltar sobre una hoguera y frotarse el cuello y otras partes del cuerpo con *qaqopa* o maíz molido provenientes de una coronta con granos de tres o dos colores. Ya purificados, pueden reanudar la normalidad de sus quehaceres[4].

4 No en todas partes las etapas y las acciones que se realizan vinculadas a los funerales y el luto son las mismas. En unas el lavado de las ropas se hace a los cinco días de producido el desenlace, en otras a los diez y en unas más, particularmente entre los aimaras, a los ocho días. Asimismo, también hay referencias que la remoción del luto se realiza el próximo 1 de noviembre (Gose, 1993: 5; Gose, 2004).

d. El temor al incesto

Aunque en nuestras lenguas vernáculas, empezando con el quechua, como en la de muchas otras culturas del mundo no existe un término equivalente al de «incesto», en la práctica sí se da el contenido que encierra, que consiste en establecer prohibiciones a uniones sexuales y, correspondientemente, a matrimonios entre determinadas categorías de parientes.

Si aceptamos la afirmación de Claude Lévi-Strauss (1969: 12-28) de que todas las culturas registran estas reglas, si bien mostrando gran variabilidad, es mi parecer que es principalmente en aquellas sociedades en que el parentesco y el valor de la reciprocidad se constituyen en un vínculo de gran relieve que la preocupación por el incesto alcanza preponderancia, a diferencia de las sociedades urbanas modernas dominadas por marcadas tendencias individualistas, en que el espectro de candidatos para emparejarse es muy amplio, mientras que el círculo de parientes con quienes se interactúa es muy reducido.

En estas últimas son muy pocos quienes se preocupan en el incesto. Si sucumben a él, poco o nada les importa su transgresión. En cambio, en el medio rural andino, tal es la magnitud de su importancia que puede representar la muerte o el exilio a perpetuidad de quienes lo trasgreden y si la identificación de los infractores no es posible, el imaginario ha desarrollado un conjunto de creencias muy difundidas, vastamente descritas por los folclorólogos, que los convierte en temibles *jarjachas*[5], mientras siguen compartiendo sus vidas con

5 Según los andamarquinos, aquel que tiene relaciones sexuales con parientes tiende a transformarse al oscurecer en un personaje que asemeja un animal con cuello largo que le da un aspecto aterrador que puede ocasionar la muerte de quien lo ve. Entre las formas más

Today, following Western influences, the principal external sign of mourning is the use of black clothing. Among men, these garments are generally, ponchos, pants, and armbands that are sewn onto the upper portion of the sleave of a jacket; while among women these articles generally include blouses, sweaters, skirts, and mantels. Likewise, the principal door to the deceased's home is decorated with a cross consisting of two strips of black cloth.

Afterwards, since those sharing consanguineous bonds are prevented from physically touching the body of the deceased under the threat of contamination, the majority of the responsibility of the ritual actions falls upon on relatives whether they are daughters or sons-in-law. Like all relatives of the dead, consanguineous relatives have the obligation to immediately dress their own bodies for mourning, but their physical relationship to the deceased remains distant. Only those related to the deceased can manipulate the body and the clothing it has been dressed in. They are also tasked with washing the body, generally with water and myrtle, and placing a shroud upon it, which generally for the men is a habit similar to that of Franciscan friars and for women one similar to that of the Carmelite nuns, burning all of the useless clothing, and washing that which could be reused.

In Andamarca, once the deceased is interred, a few distant relatives have the power to end the state of mourning. Some will do so at six months, while others will do so at the end of the year with a ceremony called *luto huitu*. Before they can be liberated from their assumed compromise, in this ritual each person must jump over a bonfire and wash their necks and other parts of their bodies with *qaqopa,* or ground corn coming from a cob that had two or three colored kernels. Once purified they can return to the normalcy of their daily lives.[6]

deaths of their parents, they placed their mantle inside out … and lowered the skirt of their pointed hoods (*capirote*), as also the men took off the cord from their hats» (Bertonio, 1612, second part: 103).

d. The Fear of Incest

In our vernacular languages, beginning with Quechua, as in many other global cultures, an equivalent term for *incest*, does not exist. Practically, it appears in the prohibitions of certain sexual relations and likewise in marriages between certain categories of relatives.

If we accept the statement by Claude Lévi-Strauss that despite great variability all cultures present these rules, it is my opinion that the preoccupation for incest reaches preponderance principally in societies where kinship and the value of reciprocity are considered to be of great importance (1969:12-28). This is in contrast to modern, urban societies, which due to the wide spectrum of available partners and narrow circle of relatives with whom they interact, are dominated by individualistic tendencies.

In these latter cultures very, few people are concerned about incest. If one succumbs to it, little to no one cares about the transgression. Conversely, in the middle of the rural Andes, there is such a great degree of importance placed on incest that it's transgression can represent the death or perpetual exile for all those involved. If the identification of the perpetuators is not known, the collective imagination has created a widespread set of beliefs, largely described by folklorists, in which the transgressors are turned into the feared *jarjachas*,[7] while

6 These acts which are related to funerals and mourning are not the same in all regions. In some regions the washing of clothing is performed at five days after the death, in others at ten, and still in others, particularly among Aymaranas, at eight days. Likewise, there are also references that the removal of mourning is performed on the following November 1st (Gose, 1993: 5; Gose, 2004).

7 According to Andamarcans, he who has a sexual relationship with a relative tends to be transformed at darkness into a person

los mortales o en terroríficos «condenados»[6] cuando fallecen.

Por consiguiente, dado todo este expandido tratamiento que recibe el incesto en los valles interandinos, muy particularmente en las herederas de las reducciones de indígenas, a mi modo de ver constituye un indicador adicional a nivel conceptual de la importancia que siguen teniendo las relaciones de parentesco en estos ámbitos.

they are living, or into the terrified «condemned» once deceased.[8]

Therefore, this is expansive treatment that incest has received in the inter-Andean valleys, particularly by the inheritors of the indigenous *reducciones* (reductions), in my opinion constitutes an additional indication at the conceptual level, regarding the importance that relationships of kinship continue to hold in these regions.

comunes de animales, destacan los camélidos, particularmente las llamas, los burros y otros. Se dice que algunas personas intrépidas llegan a chantajearlos haciéndoles cortes en su cara para reconocerlos cuando retornan a su forma natural y, así, pedirles dinero a cambio de su silencio. Su nombre es onomatopéyico, pues se deriva de *qar qar qar*, que es el aterrador grito que emite.

6 El condenado es el alma de un incestuoso que ha fallecido. Como el *jarjacha*, asume también atributos terroríficos, aunque de mayor magnitud. La representación que se hace de este personaje linda con lo demoniaco. Aparte de despedir un fuerte olor a azufre, anuncia su presencia con el sonido tétrico acompañado de chispas que brotan de unas cadenas que arrastra, así como de unas sandalias de hierro que calza. En Andamarca, me contaban que estos personajes pueden abandonar el estado en que se encuentran y alcanzar la salvación si se devoran a tres seres humanos. De aquí el pánico que se les tiene, pues, eventualmente, los más perjudicados por la falta cometida son los vivos y no tanto el incestuoso que logra superar el estado en que se encuentra.
Es quizá esta circunstancia la que explica por qué en los ritos funerarios de adultos los distintos actos que se desarrollan estén encaminados a buscar el alejamiento del alma del muerto del mundo de los vivos, pues por haber desarrollado su potencial sexual tienen la capacidad de ser incestuosos.

who resembles an animal with a long neck, who is given an aspect of terror and can occasionally bring death to those who see him. Among the most common animals, camelids, particularly llamas, donkeys, and others are highlighted. It is said that some intrepid people are brought to blackmail them, making cuts onto their faces so that they can be recognized when they return to their natural form, and as such, they ask for money in exchange for their silence. Their name is onomatopoetic, deriving from *qar qar qar*, which is the terrorizing cry that they emit.

8 The «condemned» is the soul of an incestuous person, who has died. Like the *jarjacha*, it also assumes frightful attributes, although to an even greater degree. The representations made of this person border on the demonic. Apart from emitting a strong smell of sulfur, their presence is announced by a dismal sound of sparks that come from the rubbing of the chains that contain this figure, such as the iron sandals worn. In Andamarca, they told me that these people could abandon this state and reach salvation if they were able to devour three human beings. This is from where communal panic arises. Eventually, the worst affected by the perpetration of this offense are the living and not the incestuous since the latter can overcome the miserable state in which they find themselves.
It is perhaps this circumstance which explains why in the funerary rites of adults, different acts are performed, aimed at leading the soul of the deceased to find distance from those living, since having developed its sexual potential they have the potential to become incestuous.

■ Jarjacha, cerámica quinua, Huamanga, Ayacucho. / Jarjacha. Quinoa Ceramic. Huamanga, Ayacucho.

2. Indicadores derivados del nivel de las acciones

a. Contextos laborales

Aunque no son muchas las etnografías sobre poblaciones andinas que se han detenido a describir la composición social de los que participan en distintas actividades que desarrollan los campesinos, sea a lo largo del ciclo anual, del vital, o en diferentes ocasiones festivas, este es un tema al cual le dediqué una especial atención durante mi prolongada permanencia en la comunidad de Andamarca de 1972 a 1974. Me interesaron contextos como la construcción de una casa, incluido el ritual de su techa, las siembras de maíz en las *lucri chacras*, las marcaciones de vacunos y camélidos, el auspicio de cargos festivos, como el de «mayor de danzantes» en las celebraciones del *yarqa aspi* (limpia de acequia), o de mayordomías vinculadas particularmente a los santos de mayor jerarquía, y en ritos de pasaje como bautismos, cortes de pelo, matrimonios y funerales.

En todos estos casos, se aprecia que casi el 100 por ciento de los que concurren están emparentados con el personaje que actúa como eje central del evento y que quienes asisten en mayor número son los compadres y los parientes por afinidad, mientras que los consanguíneos están en minoría.

b. Orientación endogámica

Ya en su libro *Nuestras comunidades indígenas* (1924), Hildebrando Castro Pozo no solo destacó la vigencia que tenían los vínculos de parentesco en estas unidades sociales, sino mostró también que, a la par de ellos, se constataba la existencia de una muy marcada orientación endogámica.

Años más tarde, en 1946, en su célebre estudio comparativo sobre los quechuas contemporáneos, el antropólogo estadounidense Bernard Mishkin dirá:

> «The Quechua community usually tends to be endogamous. Where marrying out of the community occurs, residence is likely to be patrilocal. Endogamy is, of course, a highly desirable institution for agriculturists living in constant fear of losing their land, or of being invaded by outsiders who will further diminish the extent of available land. Marrying within the community gives security. The family holdings are maintained intact and strangers qualified to inherit do not appear in the community. In Kauri, today, there are only two outside men who have married into local families. Although both have lived in the community for more than 20 years, their presence is still resented. They are referred to, in insult, as men without a place.
>
> The stranger is feared and hated. The entire community seems as if it is ready to contract and recoil in the face of any outsider attempting to work his way into the community. Anyone selling his plot of land to the stranger is considered almost a criminal. But such an event seldom comes to pass. The stranger realizes that he can gain little and risks a great deal if he attempts to work land in a community not his own. He will not receive assistance for work in the fields; no one will work in aine with him. He will be socially ostracized. Worst of all, every sorcerer (pi. 98, bottom, right) in the community will practice the black art against him. This is the community's

■ **pp. 260-261.** Danzantes en Ocongate alaban al Sol, Cuzco. / Dancers in Ocongate praising the Sun. Cuzco.

2. Indicators Derived from the Level of Actions

a. Labor Contexts

There are not many ethnographies that have attempted to describe the social composition of the Andean rural populations that participate in various activities, whether it be through an annual cycle, a life cycle, or even different celebratory occasions. This is a topic, which I dedicated particular attention to during my prolonged fieldwork in the Andamarca community from 1972 to 1974. I was interested in the contexts of social ritual performance, such as the construction of a home, including the rituals of roofing; the planting of corn in the Lucre *chacras;* the branding of cattle and camelids; the sponsorship of festive appointments, such as that of the «director of dances» in the celebration of *yarqa aspi* (the cleaning of the irrigation channels) or the administrators, who were specifically associated with the saints of the highest hierarchy; and, in the rites of passage, such as baptisms, hair cutting, marriages, and funerals.

In all of these cases, almost one hundred percent of those who attended any given event were related to its central figure. Likewise, the godparents and relatives by affinity assisted in great numbers, while those who were related by blood participated to a lesser degree.

b. Endogamic Orientation

Already in his book *Nuestras comunidades indígenas* (1924), Hildebrando Castro Pozo not only highlighted the validity that the bonds of kinship held in these communities, but also demonstrated that through them existed a very distinct endogamic orientation.

Years later in 1946 in his acclaimed comparative study of contemporaneous Quechua peoples, the anthropologist Bernard Mishkin wrote:

> The Quechua community usually tends to be endogamous. Where marrying out of the community occurs, residence is likely to be patrilocal. Endogamy is, of course, a highly desirable institution for agriculturists living in constant fear of losing their land, or of being invaded by outsiders who will further diminish the extent of available land. Marrying within the community gives security. The family holdings are maintained intact and strangers qualified to inherit do not appear in the community. In Kauri, today, there are only two outside men who have married into local families. Although both have lived in the community for more than 20 years, their presence is still resented. They are referred to, in insult, as men without a place.
>
> The stranger is feared and hated. The entire community seems as if it is ready to contract and recoil in the face of any outsider attempting to work his way into the community. Anyone selling his plot of land to the stranger is considered almost a criminal. But such an event seldom comes to pass. The stranger realizes that he can gain little and risks a great deal if he attempts to work land in a community not his own. He will not receive assistance for work in the fields; no one will work in *aine* (ayni) with him. He will be socially ostracized. Worst of all, every sorcerer in the community will practice the black art against him. This is the community's culminating attack on the stranger in their midst. In the Kauri case, both men who had come to settle with their wives complained bitterly of sorcery attacks from which they had suffered great distress (Mishkin, 1946: 442-443).

culminating attack on the stranger in their midst. In the Kauri case, both men who had come to settle with their wives complained bitterly of sorcery attacks from which they had suffered great distress» (Mishkin, 1946: 442-443).

Cerca de treinta años después de esta enjundiosa etnografía, pienso que este patrón se mantiene en una gran mayoría de comunidades, particularmente entre aquellas que pueden hacer remontar sus títulos hasta mediados del siglo XX. En Andamarca, por ejemplo, estos últimos llegan hasta el siglo XVIII y, cuando en 1972 analicé las partidas de matrimonio a lo largo de un periodo de 28 años, el resultado que obtuve fue que el 85,4 por ciento de las uniones eran endogámicas. Pero no solo a este nivel. Aunque en un porcentaje menor, las había también en los dos barrios en que se encontraba dividida (Tuna y Pata), los anexos y varios de los barrios. De esta circunstancia, traté de explicar el motivo. Como en el pasado, se mantenía tan marcada la oposición entre ser local y foráneo (*huari* y *llacuaz*). Además, por qué tener esta condición reunía tantas desventajas como el ser sospechoso de *pishtaco* o *nacaq* (degollador)[7] (ver **figura 19**). Asimismo, quise explicar por qué las despedidas hacia la costa y Lima eran tan dramáticas al punto que se le llama *huaccay pata* (andén del llanto).

About thirty years after this substantial ethnography, I believe that this standard is still maintained in a great majority of communities particularly in those who can trace their titles back to the middle of the twentieth century. In Andamarca, for example, the last people arrived during the eighteenth century, and when in 1972 I analyzed the marriage entries from a period of twenty-eight years, the result that I obtained was that 85.4% of the unions were endogamous. But, it was not only found at this level. Although to a lesser degree, there was also a marked relationship between the two neighborhoods into which the community was divided (Tuna and Pata) and the annexes and some of the neighborhoods. Thus, I tried to explain the reason for this circumstance. As in the past, they had maintained a marked opposition between being local and foreign (*huari* and *llacuaz*). Moreover, the condition of «foreigner» included so many disadvantages, such as being suspicious of *pistaco* or *nacap* (*beheader*)[9] (see **Figure 19**). Finally, I would like to explain why the farewells of those moving to the coast and Lima were so dramatic to the point that they were called in Quechua *huaccay pata* (the crying walk).

7 Personaje tenebroso representado en el imaginario como un hombre blanco vestido a la usanza de los gamonales, de quien se dice que extrae la grasa de los indígenas para venderla a empresas extranjeras que las transforman en lubricantes de maquinarias modernas, medicinas para enfermedades del mundo exterior, cosméticos para mujeres, etcétera.

9 This is a dark person who is represented in the collective imagination as a white man dressed in clothing of *gamonales*, or *caciques,* who held great power. It is said that they extracted the fat from indigenous people to sell it to foreign companies, which transformed it into lubricants for modern machinery, medicines for diseases of the outside world, cosmetics for women, etc.

■ **Figura / Figure 17.** Representación de un *pishtaco.* / The *Pishtaco* or *Nacaq* (in Quechua) or the *Qarisiri* (in Aymara) in Popular Art.

3. Del parentesco inca a través de su terminología.

a. Los primeros enfoques de corte evolucionista

Al antropólogo alemán Heinrich Cunow se le puede considerar como el iniciador de los estudios científicos sobre la terminología de parentesco en *runa simi* empleada por los incas, así como de sus unidades sociales. Antes, luego del asentamiento del sistema virreinal español, fueron los clérigos los que más se interesaron por describir las terminologías de parentesco de los dialectos indígenas, legándonos de ellos un riquísimo material sobre el cual se basan la mayor parte de estudios contemporáneos con los aportes del trabajo de campo de algunos antropólogos.

Hacemos tal afirmación sobre Cunow por ser el primero en tomar estos temas como objetos concretos de estudio y de someterlos a un tratamiento bajo modelos teóricos que se venían forjando de la comparación de diversas sociedades y de la reflexión académica que nutría a la naciente ciencia antropológica. El modelo teórico que utiliza es el evolucionismo formulado por el estadounidense Lewis Morgan en la segunda mitad del siglo XIX, pero su actitud hacia sus ideas no es meramente pasiva y a lo largo de sus escritos notamos que el material que estudia le sirve para iluminar vacíos dejados por el modelo y para criticar algunos puntos de vista del propio Morgan. Además, debe destacarse su preocupación a utilizar conceptos apropiados a la realidad que se describe, lo que liga con el quehacer etnológico en contraposición con la actitud de los historiadores. Esto se desprende cuando afirma:

> «Debe observarse, además, que la mayoría de los autores ocupados en estudiar el Perú prehistórico lo han hecho como historiadores y no como etnólogos. Han clasificado el valor de las fuentes históricas escritas, según hubieran residido o no sus autores en el Perú, la posición ocupada por ellos, y las ocasiones y facilidades para obtener los informes respectivos. De acuerdo con este criterio han llegado a estudiar documentos de tres órdenes: auténticos, semi-auténticos y no auténticos. Escogiendo el material según su leal saber y entender. Lo que les ha parecido superfluo lo han dejado o le han dad una interpretación forzada buscando para ello, casi siempre, analogías en la vida de la sociedad moderna. El resultado de tal procedimiento ha sido siempre el de imputar a los antiguos peruanos instituciones y conceptos políticos contemporáneos» (Cunow, 1933: XI).

A continuación, cita a Tschudi, quien se refiere a de la monarquía inca como llevando a la práctica los ideales de los socialistas demócratas y luego aconseja:

> «Para investigar es necesario saber hasta que punto los cronistas estuvieron capacitados para emitir opinión si los datos ofrecidos por ellos, están de acuerdo con los postulados de la etnología y de la historia, y si es posible encontrar analogías en otras poblaciones semicivilizadas» (ibídem: XI).

Algunos años más tarde, en su trabajo leído en la American Ethnological Society, en 1958, John Murra señalará también:

> «No veo utilidad seguir clasificando a los inka sea como 'socialistas', 'feudales', o 'totalitarios', etiquetas procedentes de la historia económica y social europea. Lo que

3. The Terminology of Incan Kinship

a. The First Attempts at an Evolutionist Model

The German anthropologist Heinrich Cunow could be considered the originator of scientific studies pertaining to the terminology of kinship among *runa simi*,[10] used by the Incas, especially regarding their social unions. Before Cunow, it was the clerics, who arrived during the establishment Spanish viceregal occupation, who were the most interested in the description of kinship terminology in indigenous dialects. They have left us rich material that has become a major part of the contemporary anthropological studies along with the additions of their own field work.

I make this statement about Cunow since he was the first in taking up these topics as concrete objects of study and subjugating them to a treatment of theoretical models that arose from the comparison of diverse societies and from academic reflection which nourished the burgeoning science of anthropology. He used the theoretical model of Evolutionism, formulated by the American Anthropologist Lewis Morgan in the second half of the nineteenth century. Cunow's attitude towards these ideas however was not merely passive, but as his writings make apparent, the material he studied served to illuminate gaps in the model and also to criticize some of Morgan's points of view. Moreover, his preoccupation to utilize the appropriate concepts to the reality that he was describing ought to be highlighted, which proves that the work of the ethnologist is the counterpart to the historian. This mindset emerges in his affirmation:

> It ought to be observed, moreover, that the majority of the authors working on studying pre-Historic Peru have done so as historians and not as ethnographers. They have classified the valor of the written historical sources, according to whether the authors did or did not live in Peru, the social position held by them, and the occasions and ease with which they had for obtaining their respective reports. According to these criteria they have arrived at studying the documents of three orders: authentic, semi-authentic, and not authentic. Selecting the material according to each one's trusty knowledge and understanding. That which has seemed superfluous to them they have left out or they have given a forced interpretation searching for it, almost always, analogous in the life of modern society. The result of this process is that contemporaneous political institutions and concepts have always been assigned according the processes of the ancient Peruvians. (Cunow, 1933: XI).

Continuing, he cites Tschudi, who refers to the Incan monarchy as continuing the practice of the ideals of socialist democrats, to which he advises, «in order to investigate it is necessary to know up to what point the chroniclers were capable of emitting opinions if the data given by them was in accordance with the postulates of ethnology and of history, and if it is possible to find analogies in other semicivilized populations (Ibid).

A few years later, in 1958, during the presentation of his paper for the American Ethnology Society, John Murra also declared,

> I do not see the utility in continuing to classify the Incas as «socialists,» «feudal,» or «totalitarian,» labels that have come from economic history and European society. What we

10 *Runa simi* is what Quechua speakers use to refer to themselves. *Runa* means «man, person, human and people,» and *simi* means both «mouth and language,» which translates to «the language of the people.»

■ **pp. 268-269.** Detalles de parte superior del óleo *Unión de la descendencia imperial inca con la casa de los Loyola Borgia*. Museo Pedro de Osma, Lima. / Details of the upper portion of the oil painting *Union of the Imperial Inca Descendants with the House of Loyola y Borgia*. Pedro de Osma Museum.

IHS

Lañulla

D Diego sairi tupa

D Felipe tupa amaro

D. Martin de Lo-
iola Governador de Chi-
le sobrino de N. P. S. Ygnacio
hijo de su herm.° maio.r D. Bel-
tran de Loiola caso con D. Bea-
triz Nusta hered.ª y Princ.ª del Pe-
ru como hija de D. Diego ynga
su ultimo Rey p.r aber muerto sin hij

Admaio
rem
Dei
Gloriam

Regulæ
Societa
tis
IESV.

necesitamos es hacer un nuevo examen de las evidencias a la luz de lo que la antropología ha logrado en las últimas décadas, a base de trabajos de campo en sociedades precapitalistas estratificadas, particularmente en el Pacífico y África» (Murra, 1975: 25).

Inspirado por estos lineamientos, otro antropólogo de prestigio, Alfred Métraux, escribirá el artículo «El imperio de los incas: despotismo o socialismo» (Métraux, 1961).

Correspondiendo con esta actitud, podemos notar también que, al igual que Murra, Cunow describe la organización social del Imperio inca a partir de las relaciones entre los grupos locales y el aparato estatal, y, consecuentemente, enfatiza la necesidad de no limitarse de estudiar solo a los cronistas, sino a la vez los documentos burocráticos que existen en los archivos, como las visitas que publica, a fines del siglo XIX, Marcos Jiménez de la Espada en sus *Relaciones geográficas de Indias*.

En el uso que hace de rituales como la *citua* y de la iconografía prehispánica en conexión con la organización de las unidades sociales, se notan ciertos aires en común con los estudios que desarrollará el antropólogo neerlandés Zuidema. Aunque sus puntos de vista teóricos son distintos, es interesante señalar que ambos llegan a conclusiones semejantes, como cuando sostienen que las unidades sociales andinas, a la llegada de los españoles, contenían matices tanto de patrilinealidad como de matrilinealidad, o cuando usan la identidad que la terminología de parentesco quechua establece entre el suegro y tío materno para determinar las formas de intercambio matrimonial y darle un tratamiento de «estructura elemental» (Lévi-Strauss, 1969), a este sistema de parentesco. Sin embargo, difieren en que Cunow utilizó esta evidencia para hablar de intercambios simétricos. Posteriormente, este último variará completamente sus puntos de vista, lo cual veremos luego.

Si bien es cierto que las premisas teóricas evolucionistas que utilizó Cunow son en la actualidad muy discutibles por inverificables, no obstante, tiene el mérito de haber llegado a conclusiones sobre la estructura social andina que tienen actualidad y siguen inspirando las discusiones contemporáneas sobre este tema. En primer lugar, sigue en pie su caracterización de la terminología de parentesco quechua como predominantemente clasificatoria, vinculada con un tipo iroqués y no se rechaza completamente la idea de que encierra ciertos matices que sugerirían la posibilidad de intercambios matrimoniales simétricos en los Andes. La correspondencia que encuentra entre la naturaleza clasificatoria de la terminología de parentesco y la existencia de unidades sociales de base parental, que supone pueden tener un carácter unilineal, es todavía motivo de discusión. En realidad, buena parte de la literatura antropológica contemporánea sostiene aún que un sistema terminológico de parentesco tipo iroqués debe suponer la existencia de grupos unilineales. Siguiendo las premisas teóricas del evolucionismo, sostiene que una sociedad como la de los incas, que alcanzó un alto grado de civilización, debió desarrollar la familia monogámica y formas patriarcales de organización, pero reconoce también la evidencia sobre formas matriarcales. Esto último lo explica como vestigios o supervivencias de una etapa anterior que correspondía al periodo de barbarie del antropólogo estadounidense Lewis Henry Morgan.

Es con estos lineamientos que intenta una explicación del aillu. Para Cunow, esta forma de agrupación social fue la base sobre la cual se montó la organización inca y encuentra que es el correspondiente andino de la *gens* griega o comunidad gentilicia que se origina, a su vez, de la familia o matrimonios punalúas.

need is to make another examination of the evidences brought to light by that which anthropology has achieved in the most recent decades, based on fieldwork in precapitalist stratified societies, particularly those in the Pacific and Africa (Murra, 1975: 25).

Inspired by these proposals, another prestigious anthropologist Alfred Métraux, wrote his article «El imperio de los incas: despotismo o socialism» (Métraux, 1961).

Corresponding with this approach, we can also mention that, similar to Murra, Cunow described the social organization of the Incan Empire through the relationships between local groups and the state apparatus, and consequentially, emphasized the need to not only limit our study to the chroniclers, but also to the bureaucratic documents that exist in archives, such as the *visitas* (inspections), that were published at the end of the nineteenth century by Marcos Jiménez de la Espada in his book *Relaciones geográficas de Indias*.

In the employment that is made of rituals, such as the *Situa*, or of pre-Hispanic iconography, in connection with the social organization of social units, certain common points with the studies conducted by the Dutch anthropologist Zuidema come to light. Although his theoretical viewpoints are distinct, it is interesting to note that both arrived at similar conclusions, such as when they uphold that the Andean social units, at the arrival of the Spaniards, contained both patrilineal and matrilineal matrices, or when they use the identity that the Quechua kinship terminology establishes between the father-in-law and maternal uncle to determine the forms of matrimonial exchange and to give a treatment of «elemental structure» (Lévi-Strauss, 1969), to this system of kinship. Nevertheless, they differ in the fact that Cunow utilized this evidence to discuss symmetrical exchanges. Later, this last one would completely change his point of view, which we will see shortly.

Although it is certain that the theoretical evolutionist premises that Cunow utilized were in actuality very debatable due to their unverifiable nature, the merit of his conclusions about the Andean social structure lies in the fact that they can still be seen in contemporary societies and that his work continues to inspire current conversations on this topic. First, his characterization of the Quechua terminology for kinship as predominantly classificatory, associated with an Iroquois type, still remains valid. He did not completely reject the possibility of symmetrical matrimonial exchanges in the Andes. The correspondence that he found between the classificatory nature of the kinship terminology and the existence of parentally based social units, which he supposed could have a unilinear character, is still a matter of discussion. In fact, the better part of the contemporary Anthropological literature still maintains than an Iroquois type kinship terminological system must assume the existence of unilinear groups. Following the evolutionary theoretical premises, which presume that a society, such as the Incas, that reached a high degree of civilization, ought to have developed monogamous families and patriarchal organizational forms, but also recognizes the evidence for matriarchal forms. The latter is explained as vestiges or survivals of an earlier stage that corresponded to the barbaric period by Lewis Henry Morgan.

It is with these frameworks in mind that Cunow attempted an explanation of the *ayllu*. For Cunow, this form of social association was the basis around which Incan organization was constructed, which was considered to be the Andean correspondent to the Greek gens or the *gentile community* that originated, in turn, from the Punalua family or marriages.

The evidence that the *ayllu* or *gentile community* derived from the Punalua was found in the fact that the Quechua kinship terminology presents similar matrices to the Iroquois system of kinship. The most

La evidencia de que el aillu o comunidad gentilicia deriva de la familia punalúa se encuentra en el hecho de que la terminología de parentesco quechua presenta matices similares al sistema de parentesco iroqués. Las características más notorias de este sistema consisten en designar con un mismo término equivalente a «padre» al padre, a sus hermanos, primos hermanos y primos segundos; con un término equivalente al de «madre», a la madre, sus hermanas, sus primas hermanas y sus primas segundas; con un término equivalente a «hermano», a sus hermanos y a los hijos de todos aquellos a quienes designa como padre o madre, y con un término equivalente al de «hijo», a sus propios hijos y a los hijos de todos aquellos a quienes designa como «hermanos». Es decir, todos los parientes paralelos son designados con los mismos términos con que un ego trata a su padre, madre, hermanos e hijos. Los parientes cruzados, como el hermano de la madre y sus descendientes, hermana del padre y sus descendientes, por el contrario, son tratados con términos distintos (ver **cuadros 1, 2, 3** y **4**).

Para los seguidores de Morgan, que pensaban que en los albores de la humanidad o etapa del salvajismo, los seres humanos vivían agrupados en hordas en que imperaba la promiscuidad sexual y los hermanos se unían entre sí, al igual que los padres con los hijos, la diferenciación que introducía el sistema iroqués entre parientes paralelos y cruzados sugería la introducción de reglas matrimoniales que prohibían las uniones entre hermanos, y la división de la horda en dos grupos. En este momento aparece el matrimonio o familia punalúa. Según Cunow:

> «La familia entre los punalúa se distingue porque excluye la relación sexual entre hermanos y hermanas carnales y entre colaterales más próximos. Se prohíbe

notable characteristic of this system is the designation of the same term, equivalent to «father» for the father, his brothers, his cousins, and his second cousins; the equivalent term to «mother» designated for the mother, her sisters, her cousins and her second cousins; the equivalent term to «brother» for his brothers and for the children of all of those who have been deemed a father or mother, and finally, the equivalent term «son» for their own children and all of the children of those whom have been labeled as brothers. That is to say, all of the parallel relatives are designated with the same terms as which an ego treats his own father, mother, siblings, and children. Cross relatives, such as the brother of the mother and their descendants or the father's sister and her descendants, on the other hand, are given distinct terms (see **Graphs 1, 2, 3** and **4**).

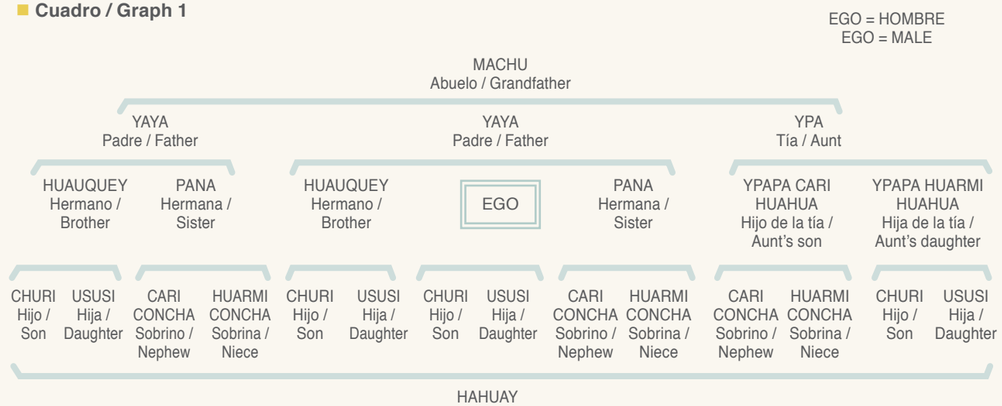
For the followers of Morgan, who thought that at the dawn of humanity or its savagery stage human beings lived grouped in hordes where sexual promiscuity prevailed and that siblings coupled with one another, the same as between fathers and sons, the Iroquois system introduced a difference. In this system matrimonial rules prohibited unions between brothers, and the horde was divided into two groups. Thus, appeared the Punalua matrimony or family. According to Cunow:

> The family among the Punalua is distinguished because it excludes the sexual relationship between carnal brothers and sisters and between the most proximate collateral relatives. First, it is prohibited the cohabitation between sons and daughters of the same mother, then, between sons and daughters of sisters, and finally, between collateral brother and sisters of the fourth and fifth degree. In this manner they form – within the horde – consanguineous groups of relatives, increasingly narrower, such that coitus is

Cuadros / Graph 1, 2. Terminología de parentesco quechua, según Cunow / Quechua Kinship Terminology, according to Cunow

Relaciones de parentesco por la linea paterna / Kinship Relationships by Paternal Lineage.

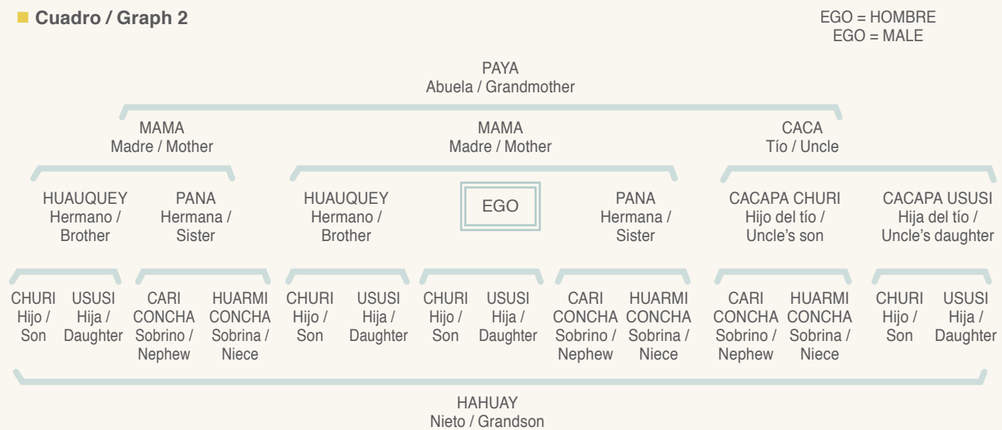
Cuadro / Graph 1



Cunow, 1929

Relaciones de parentesco por la linea materna / Kinship Relationships by Maternal Lineage

Cuadro / Graph 2



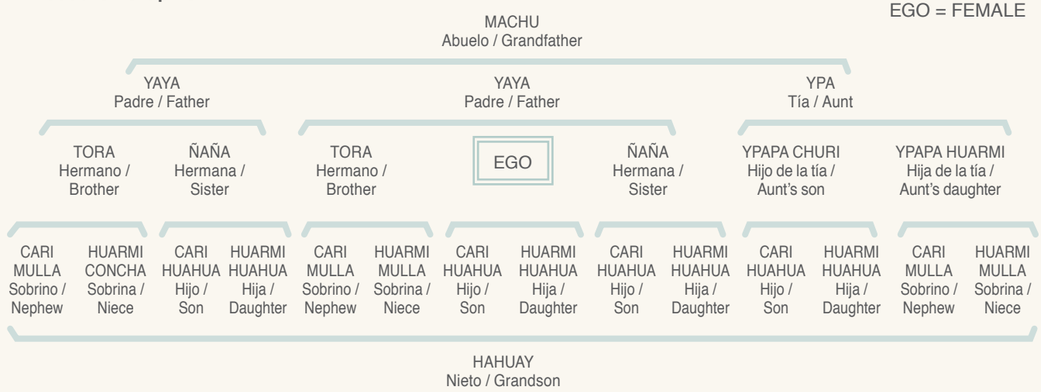
Cunow, 1929

Cuadros 3, 4. Terminología de parentesco quechua, según Cunow /
Quechua Kinship Terminology, according to Cunow

Relaciones de parentesco por la linea paterna /
Kinship Relationships by Paternal Lineage

Cuadro / Graph 3

EGO = MUJER
EGO = FEMALE

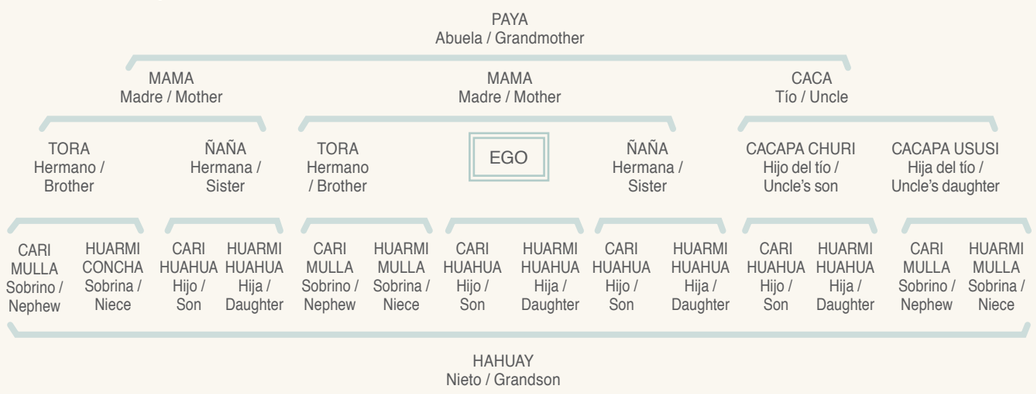


Cunow, 1929

Relaciones de parentesco por la linea materna /
Kinship Relationships by Maternal Lineage

Cuadro / Graph 4

EGO = MUJER
EGO = FEMALE



Cunow, 1929

primero la cohabitación entre hijos e hijas de la misma madre; Luego entre hijos e hijas de las hermanas y, por fin, entre los hermanos y hermanas colaterales del cuarto y quinto grado. De este modo se forman —dentro de la horda— grupos consanguíneos de parentesco, cada vez más estrechos, donde el coito es severamente prohibido entre sus miembros. Este género de familia alcanza un completo desarrollo cuando todos los hombres de la primera generación de un grupo de parientes consanguíneos son los maridos comunes de todas las mujeres de la primera generación de otra comunidad consanguínea. Los hombres de la segunda generación del primer grupo son los maridos comunes de las mujeres de la segunda generación del segundo grupo» (Cunow, 1929: 32).

La familia punalúa supone, por lo tanto, un sistema de matrimonio del grupo por el cual:

> «todos los hermanos carnales y colaterales de mi padre son con éste, los maridos de mi madre y, como no se puede comprobar con certeza quién es el verdadero padre, todos aquellos se consideran como mis padres. Del mismo modo las hermanas de mi madre son mis madres» (ibídem: 33).

Y, así, sucesivamente, se va explicando la lógica clasificatoria del sistema. Además, supone una forma de matrimonio que Cunow denomina cruzado y que no es sino lo que actualmente conocemos como simétrico. Esto lo explica a base de que en la terminología de parentesco quechua no se distinguen los abuelos paternos y maternos, y a que tanto los hijos de los hijos del tío materno como de la tía paterna son tratados como «hijos». Es decir, lo que postula es una

severely prohibited among members. This type of family reaches its complete development when all of the men of the first generation of one group of consanguineous relatives are the common husbands of all of the women of the first generation of the other consanguineous community. The men of the second generation of the first are the common husbands of the women of the second generation of the second group. (Cunow, 1929: 32).

The Punalua family assumes, therefore, a system of group matrimony in which «all of the carnal brothers and collateral relatives of my farther are with him, the husbands of my mother, and, as one cannot corroborate with any certainty who the true father is, all of them are considered to be my fathers. Of the same manner, the sisters of my mother are my mothers» (Ibid: 33).

As such, he continues to explain successively the classificatory logic of the system. Cunow, moreover calls its form of marriage «crossed,» which it was not, since in actuality it is known as «symmetric.» In Quechua this is explained by the fact that kinship terminology for paternal and maternal grandparents is not distinguished; and therefore, the children of the children of the maternal uncle and the paternal aunt are treated as «children.» In other words, this postulates a form of marriage between the son or the daughter of a maternal uncle or that of a paternal aunt or matrilineal and patrilineal cross related cousins (see **Graph 5**).

The *gentile community* or *gens*, which Cunow identified with the *ayllu*, is none other than the social aggrupation of a consanguineous nature that arose from the horde as a consequence of the matrimonial prohibition among siblings. This group was thought to be of a unilineal nature. Therefore, Cunow denied that it could have been considered as an extension of the family. Given that the first affiliation principal

forma matrimonial con el hijo o hija del tío materno o de la tía paterna o primos cruzados matrilaterales y patrilaterales (ver **cuadro 5**).

La comunidad gentilicia o *gens*, que Cunow identifica con el aillu, no es sino la agrupación social de carácter consanguíneo que surge de la horda a consecuencia de la prohibición matrimonial entre hermanos. Este grupo es pensado como de naturaleza unilineal. Por ello, Cunow niega que pueda ser considerado como una extensión de la familia: y el principio de afiliación que se le atribuye en los albores de su desarrollo es el materno, pues los matrimonios colectivos no permitían establecer con certeza la paternidad de los hijos. Posteriormente, con el desarrollo de la familia monogámica, se supone que la línea paterna adquiere preponderancia.

Aparte del aillu, Cunow encuentra también evidencia en el mundo andino de otras unidades sociales equivalentes a las del mundo clásico. Así, a las mitades cuzqueñas conocidas como Hanan y Hurin Cuzco las equipara con *fratrias*; a las divisiones cual bipartidistas Hanan Cuzco, Hurin Cuzco, Tambo, y Masca, las considera una tribu. Finalmente, estas numeraciones simétricas le sugieren ciertas correspondencias con motivos iconográficos y aventura la hipótesis de que la ornamentación que decora la portada del Sol de Tiahuanaco «es una representación simbólica o de la organización gentilicia de los incas» (Cunow, 1929: 73).

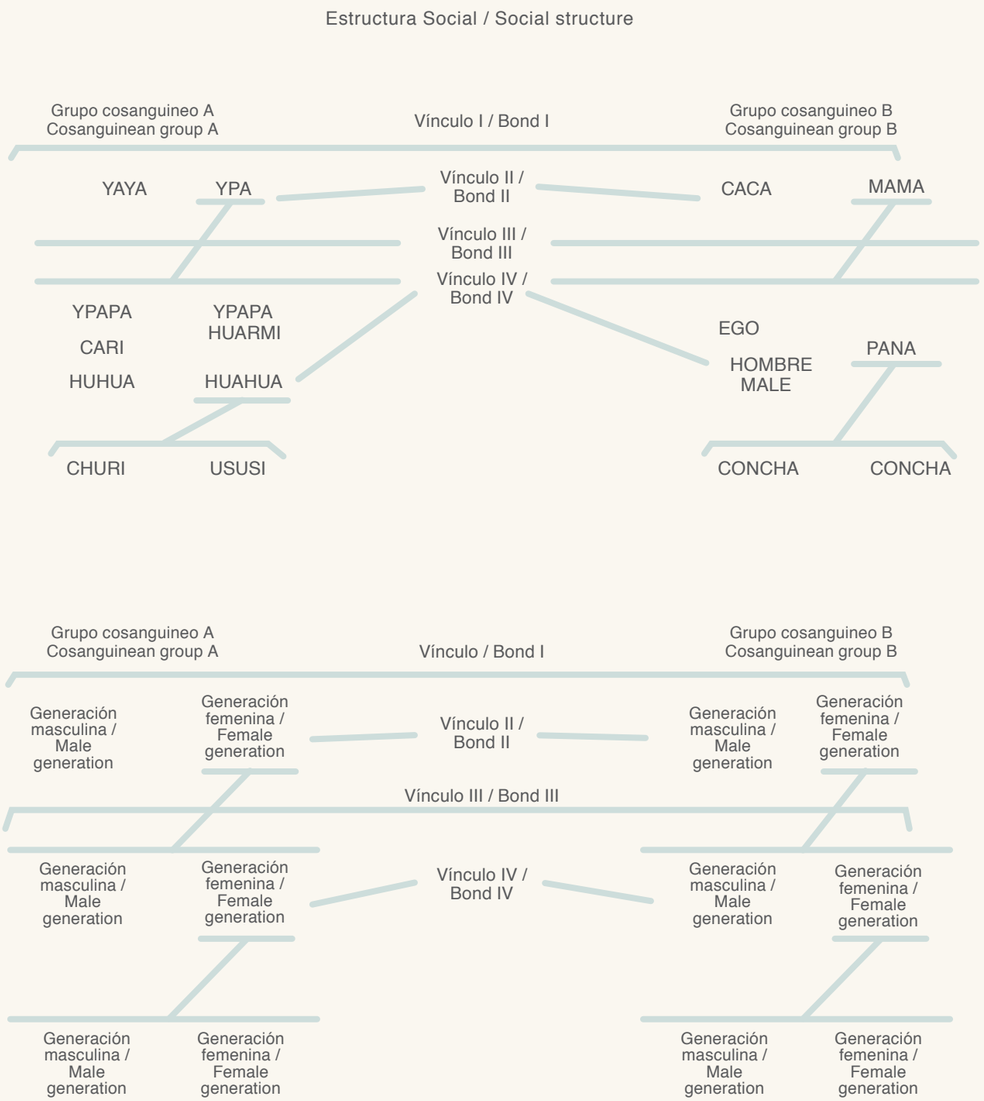
Aunque no ha sido muy citado ni muy entendido por aquellos estudiosos que perseveraron en indagar sobre la organización social prehispánica, su caracterización del aillu como un grupo de descendencia unilineal, asimilable a la categoría de *gens*, se mantuvo incuestionada. Las únicas discrepancias que se suscitaron y que condujeron a largas y estériles polémicas fueron sobre la naturaleza patrilineal

developed was maternal through collective marriages, it was not possible to establish with certainty the paternity of the children. Later, due to the development of the monogamous family, it is assumed that the patriarchal family acquired dominance.

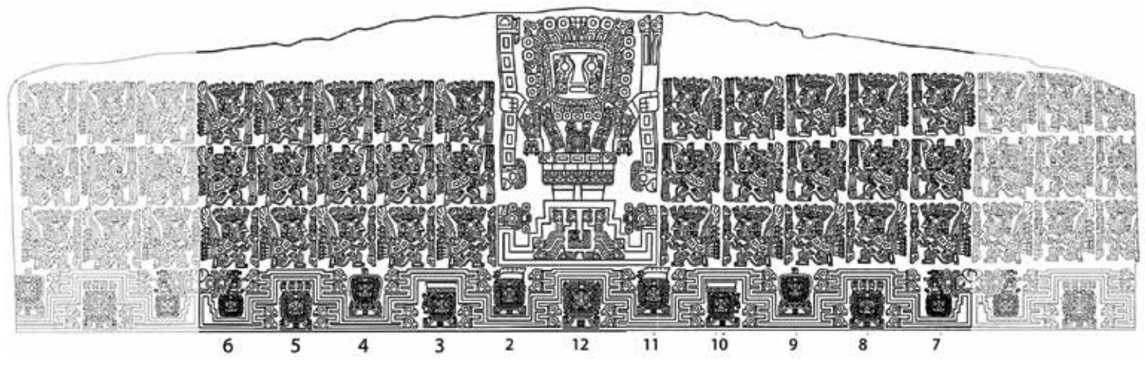
Apart from the *ayllu*, Cunow also found evidence in the Andean world for other social units, equivalent to those of the Classic world. As such, the two halves in Cuzco, known as *Hanan* and *Hurin* Cuzco, he equated to *fratrias*. Furthermore, to the bipartite divisions, such as *Hanan* Cuzco, *Hurin* Cuzco, Tambo and Masca, he considered to be part of a tribe. Finally, these symmetrical numbers suggested to him certain correspondence between iconographic motifs. He proposed the hypothesis that the ornamentation that decorated the Gate of the Sun at Tiahuanaco «is a symbolic representation of the *gentile* organization of the Incas» (Cunow, 1929: 73).

Although it has not been well cited, nor well-understood by scholars, who continue to investigate the pre-Hispanic social organization, his characterization of the *ayllu* as a unilinear descendant group, similar to the category of *gens*, has remained unquestioned. The only discrepancies that have arisen and that lead to long and sterile polemical debates were those pertaining to the patrilineal or matrilineal nature of affiliation and about the moment in which the territory replaced kinship as the factor of cohesion. This situation was made possible, moreover, though the almost mystical addition to the postulates of evolutions in which most scholars participated. There have only been rare exceptions where scholars, such as Max Uhle, have been able to distance themselves from this general tone, and as a consequence, were able to accept the possibility of different modalities of social units in Andean society. This preoccupation towards difference leads to observations regarding the nature of the semantic connotation encompassed in the term *ayllu* in Quechua and *hatha* in Aymara:

■ **Cuadro / Graph 5.** Intercambios matrimoniales según Cunow / Marriage Exchanges, according to Cunow



Cunow, 1929



■ Portada del Sol, Tiahuanaco. Bolivia. / Gate of the Sun. Tiahuanacu. Bolivia.

o matrilineal de la afiliación y sobre el momento en que el territorio reemplazó el parentesco como factor cohesionador. Esta situación fue posibilitada, además, por una adicción casi mística a los postulados del evolucionismo en la cual participaron la mayoría de los estudiosos. Solo raras excepciones, como Uhle, lograron apartarse a medias de esta tónica general y, como consecuencia, aceptar la posibilidad de distintas modalidades de unidades sociales en la sociedad andina. Esta preocupación por las diferencias lo lleva a observaciones de esta naturaleza en relación con las connotaciones semánticas que encierran el término aillu en quechua y el término *hatha* en aimara:

> «En la palabra ayllu que significa también un arma las bolas unidas por tres sogas en un solo punto prevalece la idea de los vínculos legales que conectan al individuo con la organización del grupo. La palabra hatha originalmente lo mismo que 'semilla', acentúa de una manera más clara el vínculo físico que lo une a la estirpe» (Uhle, 1969: 25).

Igualmente, en su documentado trabajo *Del ayllu al imperio*, aunque dominado por el espíritu evolucionista de la época, Luis E. Valcárcel reconoce que, bajo la denominación genérica de aillu, hallamos estructuras bien diferentes (Valcárcel, 1925: 12).

A partir de la década de 1940, y muy en especial con los trabajos de algunos estudiosos estadounidenses que aparecieron en el Handbook of South American Indians, el panorama comienza a cambiar. Frente a las monótonas letanías de los seguidores del evolucionismo, es muy estimulante encontrarse con un John Rowe, quien caracteriza el sistema terminológico del parentesco quechua así:

> «Se podrá notar inmediatamente que el criterio básico de clasificación es el sexo, ya sea del hablante (como es el caso de la

> In the word *ayllu*, which also means a weapon (with) the balls united by three ropes at a single point, the idea of the legal ties that connected the individual with the organization of the group prevails. The word *hatha* originally meant the same as «seed,» more clearly accentuates the physical bond that unites one to the lineage (Uhle, 1969: 25).

Likewise, in his researched work *Del ayllu al imperio,* although dominated by the evolutionist spirit of the age, Luis E. Valcárcel recognized that under the generic name of *ayllu*, we find very different structures (Valcárcel, 1925:12).

Beginning in the 1940s, and in particular with the work by a few American scholars, who appeared in the *Handbook of South American Indians*, the panorama began to change. Opposite the monotonous litanies of the followers of Evolutionism, it was very stimulating to find John Rowe, who characterized the Quechua kinship terminology system as follows:

> It will be readily noted that the primary basis of classification is sex, either of the speaker (as is the case of the brother class and conjugal relations) or of the person addressed. There is a clear emphasis on generations in the reckoning of descent, but the distinction is not important in naming conjugal relatives. The distinctions by the sex of the speaker or of the person addressed are so symmetrical that it would be difficult to imagine the system functioning in a society with rigid clan exogamy and descent in a single line, for there would be no way of distinguishing clan relatives from non-clan relatives (Rowe, 1944: 250).

His observation about the term *ayllu* is equally notable: «The word *ayllu* seems to have been a general word for «kin-group» in Quechua, and its specific meaning was probably made clear by the context.» (Ibid, 253).

clase de hermanos y de las relaciones conyugales) o del oyente. Al trazar la descendencia hay un claro énfasis en las generaciones, pero esta distinción no es importante cuando se nombran a los parientes conyugales. Las distinciones por el sexo del hablante o del oyente son tan simétricas qué sería difícil imaginarse el sistema funcionando en una sociedad con una rígida exogamia de clan y con descendencia en una sola línea, pues no habría manera de distinguir a los parientes del clan de los parientes fuera del clan» (Rowe, 1944: 250, la traducción es mía).

Igualmente, notable es la observación que nos hace del término aillu: «La palabra 'ayllu' parece haber sido una palabra general en quechua para designar el grupo de parentesco y su significado específico se hacía probablemente claro por su contexto» (ibídem: 253).

b. El estudio del parentesco a partir del sistema de los *ceques* del Cuzco

b1. Enfoque de Paul Kirchhoff

Siguiendo lineamientos parecidos, algunos años más tarde el antropólogo alemán Paul Kirchhoff indica:

> «La diferencia entre el área andina y el resto de América del Sur consiste en que la organización social de esta última se basa esencialmente en el parentesco mientras que aquella de los Andes cuenta con todo un grupo de instituciones que no se basan en el parentesco. Fuese que estas instituciones originales se desarrollaron a partir de una estructura de parentesco o se superpusieron a ella, se convirtieron en tan importantes que precisamente la interrelación entre las instituciones no basadas en parentesco y las que sí se basan constituyen la estructura social andina como no es conocida. Consecuentemente, la sociedad andina, tanto como la sociedad mesoamericana, se encuentra en un estado transicional en el cual las instituciones no parentales (estratificación social y un gobierno organizado para la dominación de un grupo de gente por otro) descansa histórica y funcionalmente sobre el pilar de una institución basada en el parentesco coma el ayllu, que nosotros llamamos clan, ya que definimos a este último como 'un grupo permanente basado en una actual o supuesta descendencia de sus miembros' una definición lo suficientemente amplia que incluye tanto clanes unilineales exógamos y no exógamos, y por lo tanto clanes no estrictamente unilineales» (Kirchhoff, 1949: 293).

Aunque la evidencia contemporánea no apoye plenamente la diferencia que establece entre los grupos amazónicos y las culturas andinas, y su uso del término «clan» sea un poco ambigua, esta cita tiene, al menos, el mérito de sugerir que el concepto de aillu encierra distintos matices. Además, su trabajo es valioso en la medida en que, por primera vez, se reconoce la importancia de los *ceques* del Cuzco como criterio analítico para penetrar en la estructura social.

b2. Enfoque de Tom Zuidema

El estudio de los *ceques* del Cuzco en relación con la estructura social inca fue llevado a un gran nivel de profundidad por el antropólogo neerlandés Tom Zuidema. A partir de él se introducen a los estudios

b. The Study of Kinship from the Cuzco ceque system

b1. The Paul Kirchhoff Approach

A few years later following similar principles, the German Anthropologist Paul Kirchhoff indicates:

> The difference between the Andean area and the rest of South America is that the social organization of the latter is based essentially on kinship whereas that of the Andes has a whole set of institutions not based on kinship. Whether these institutions originally developed from a kinship structure or became superimposed upon it, they have become so important that it is precisely the interplay between the institutions which are not based on kinship and those which are that constitutes the structure of Andean society as we know it. Consequently, Andean society, similar to Meso-American society, is in a transitional stage in which non-kinship institutions (social stratification and a government organized for the domination of one people by another) rest, historically and functionally upon the foundation of an institution based on kinship the ayllu, which we call clan, since we define the latter as a «permanent group based on actual or supposed common descent of its members,» a definition broad enough to include both unilineal, exogamous clans and non-exogamous, and therefore not strictly unilineal (Kirchhoff, 1949: 293).

Although contemporaneous evidence does not fully support the difference that he establishes between the Amazonian and Andean groups and his use of the word «clan» is rather ambiguous, this quotation at least has the merit of suggesting that the concept of *ayllu* encapsulates distinct matrices. Moreover, his work is valuable, insofar as for the first time, the importance of the *ceque* lines of Cuzco is recognized as an analytical criterion for penetrating the social structure.

b2. The Tom Zuidema Approach

The study of the Cuzco *ceque* lines in relation to Incan social structure reached a high degree of profundity by the Dutch Anthropologist Tom Zuidema. Through him, a strictly structural perspective was introduced into Andean studies, which refers to a field in anthropological jargon that is known as «Aliancista.» Respectively, throughout his work we see a preoccupation to detect «the principles of social organization,» which he defines as the methods of social organization that cannot be reduced to other constituent methods, in order to describe the distinct forms with which the Incas imagined their society, and to interpret the social structure from matrimonial exchanges.

That Zuidema introduced this type of perspective was in a large part motivated by what has become known as the Cuzco *ceque* lines, which were imaginary lines shaped by a set of *huacas* that radiated from the temple of the Coricancha out towards the four cardinal points, associated with the four *suyus* that formed *Tahuantinsuyu*, which, as we have seen in the **Diagram 7**, were four. Each *suyu* had the special characteristic of arranging its variable number of *huacas*. Each was comprised of nine lines grouped into units of three, except for in the case of Contisuyu which had five. Each set of three lines were classified according to hierarchy in which Collana signified the first and was the highest; Payan followed second and was lesser valued due to its mixed nature; and, Cayao due to its foreign nature was the last one. From the total number of *huacas* approximately eighty was distributed to each *suyu*.

andinos una perspectiva propiamente estructural que se remite a una escuela que en la jerga antropológica se conoce como «aliancista». Correspondientemente, a lo largo de su trabajo, vemos una preocupación por detectar «principios de organización social», que los define como métodos de organización social que no pueden ser reducidos a otros métodos constituyentes, por describir las distintas formas con que los incas se representaron a su sociedad, y por interpretar la estructura social a partir de los intercambios matrimoniales.

Que Zuidema introdujera este tipo de perspectiva en gran parte estuvo motivada por lo que se conoce como *ceques* del Cuzco, que eran unas líneas imaginarias plasmadas por un conjunto de huacas que se irradiaban desde el templo de Coricancha hacia los cuatro puntos cardinales asociados con los suyos que formaban el Tahuantinsuyo, que, como hemos visto en el **diagrama 7**, eran cuatro. Cada suyo tenía la peculiaridad de alinear un número variable de huacas que sumaban nueve líneas agrupadas en unidades de tres, excepto el Contisuyo con cinco, que se clasificaban jerárquicamente en Collana, que significaba el primero y era de mayor jerarquía; Payan, el segundo que le seguía con una valoración más baja por ser mixto; y Cayao, el último, por tener una naturaleza foránea (ver página 215). El total de huacas que se repartían en cada suyo era de aproximadamente ochenta.

Aunque el término «estructuralista» se asocia con una posición antihistórica o ahistórica, en el caso de Zuidema esta asociación no es completamente justa. Es cierto que su metodología tiende a dejar de lado un tanto la historia, como se observa en el uso que hace de la noción «principio de organización social» y en su tratamiento de las fuentes, pero su finalidad es histórica, en tanto que lo que se propone es caracterizar la organización social de una sociedad en particular, como la sociedad andina.

Although the term «Structuralism» is associated with an antihistorical or ahistorical position, in the case of Zuidema such an association is not completely just. While it is true that his methodologies often tend to cast history to the side, as is observed through his use of the idea of «the beginning of the social organization» and his treatment of the sources, his work is historical, in that what he proposes is to characterize the social organization of a particular society, in this case the Andean society. We must note that he does not only mention one, but rather three beginnings of social organization, each with its respective combinations, which either in isolation or as a group could appear in other societies, but their specific presence in Andean society consists in their interrelation. Thus, he maintains the possibility to compare Andean society with others, without denying its historic particularity.

It has been many years since he published *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Incas* (1964), and since it was translated into Spanish (1996), but the quality of the work has remained, principally due to the methodology employed by Zuidema and for the concatenation of a large quantity of information into meaningful sets from the chronicles, administrative documents, native language vocabularies, and contemporary ethnographies. Nevertheless, the asymmetric nuptial model between three or four matrilineal lineages that he privileged in the interpretation of those significant sets, even Zuidema himself no longer supports them. Moreover, he has recently suggested a much more flexible alternative. Due to this peculiarity, I have been able to cast aside this argument, but, despite having been overturned and in light of significant exceptions that have endured over time, I want to explore this argument here so that we can better understand how his form of analysis enabled him to commit these errors and to see the factors that allowed for him to overcome these errors and arrive

■ Marcos Chiguantopa, coronel inca, caballero católico, descendiente de sangre real de Cápac Lloque Yupanqui, cacique principal y conde de la villa de Guallabamba y de San Gerónimo de Colquepata. Óleo sobre lienzo. Anónimo, 1720. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / «Marcos Chiguantopa, Inca colonel, Catholic knight, descendant of royal blood from Cápac Lloque Yupanqui, chief chief and count of the town of Guallabamba and San Gerónimo de Colquepata.» Anonymous Oil Painting. 1720. Inka Museum. National University of Cuzco.

■ Óleo anónimo. Representación de un cacique. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / Anonymous Oil Painting. Representation of a Cacique. Inka Museum. National University of Cuzco.

Correspondientemente, podemos notar que no solo menciona uno, sino tres principios de organización social, con sus respectivas combinaciones, que, aisladamente o en conjunto, pueden aparecer en otras sociedades, pero cuya especificidad en la sociedad andina consiste en la manera como se interrelacionan. Así, se salvaguarda la posibilidad de comparar la sociedad andina con otras sociedades, sin negar su particularidad histórica.

Han pasado varios años desde que se publicó *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas* (*El sistema de* ceques *del Cuzco: la organización social de la capital de los incas*, 1964) y otros tantos años desde que se tradujo al español (1995), y la calidad de esta obra perdura, principalmente por la naturaleza del método que usa Zuidema y por haber concatenado en conjuntos significativos una gran cantidad de información proveniente de crónicas, documentos administrativos, vocabularios de lenguas nativas y materiales etnográficos contemporáneos. Sin embargo, el modelo de connubio asimétrico entre tres y/o cuatro linajes matrilineales, que privilegió en la interpretación de aquellos conjuntos significativos el propio Zuidema no lo defiende más y, por el contrario, en la actualidad ha sugerido un modelo alternativo más flexible. Dada esta circunstancia, he podido dejar de lado toda su argumentación, pero, aunque superada con algunas excepciones significativas que han perdurado en el tiempo, la he querido desarrollar para dar a conocer su estilo de análisis y porque permite entender los errores en que incurrió, lo que quedó de ello y los factores que llevaron a superarla y dar paso a un punto de vista más sólido basado en nuevos modelos que le proporcionó el confesionario (1631) de Juan Pérez Bocanegra.

Al igual que Cunow, e influido por sus estudios sobre Indonesia, Zuidema se dejó seducir por el hecho

at a more solid point of view based on new models, presented to him by the confessional of Juan Pérez Bocanegra (1631).

Similar to Cunow and influenced by his investigations in Indonesia, Zuidema was seduced by the fact that in Quechua kinship terminology the maternal uncle and the father-in-law are given the same name, which in Quechua is *caca*. This evidence, added to more that we will see shortly, suggested to him that this was a prescriptive marriage system; and therefore, that Andean kinship could be treated as a structural element according to the terminology of Lévi-Strauss. However, in contrast to Lévi-Strauss, Zuidema could not find any vestige in the sources that the paternal aunt was identified with the mother-in-law or that she was the wife of the maternal uncle. Therefore, he rejected the possibility that the marriage exchanges among the Incas could have been symmetrical or restricted. Rather, he upheld that these exchanges were asymmetrical and generalized. That is, he postulated a system in which the men married the daughter of a brother of their mother or a matrilineal cross-cousin, and parallelly, assumed the existence of unilineal groups that participated in these exchanges (see **Graph 6**).

In assuming the existence of these kinship groups, he could not extract from the apparently contradictory evidence the forms of affiliation from the father's or mother's lineage. Cunow cleared this stumbling block, arguing with evolutionary terms that the matrimonial filiation was a survival from an earlier period. Zuidema, on the other hand, explained it in synchronic terms, relating these two criteria to two endogamous and exogamous levels shared by the whole social group. Thus, the *ayllu*, seen as an endogamic group, consisted of a group of people who descended from a common paternal ancestor. It also appeared divided into three lineages or classes of maternal exogamic marriages, unified under the asymmetrical marriage with a maternal cross- cousin. Therefore, the

de que en la terminología de parentesco quechua el tío materno y el suegro son designados con un mismo término, que en quechua es *caca*. Esta evidencia, sumada a otra que veremos, le sugirió que estaba frente a un sistema de matrimonios prescriptivos y que, por lo tanto, el parentesco andino podía ser tratado como una estructura elemental según la terminología de Lévi-Strauss. Sin embargo, a diferencia del primero, no pudo encontrar ningún vestigio en las fuentes de que la tía paterna se identificase con la suegra, o que esta fuese la esposa del tío materno. Por lo tanto, rechazó la posibilidad de que entre los incas los intercambios matrimoniales hubiesen podido ser simétricos o restringidos. Más bien, sostuvo que estos fueron asimétricos o generalizados. Es decir, postuló un sistema en el cual los varones se casaban con la hija del hermano de la madre o prima cruzada matilateral, y, paralelamente, debió asumir la existencia de grupos unilineales que participaban en estos intercambios (ver **cuadro 6**).

Al asumir la existencia de este tipo de grupos de parentesco, no pudo sustraerse a la evidencia, aparentemente contradictoria, de formas de afiliación por la línea del padre y por la línea de la madre. Cunow salvó ese escollo, argumentando en términos evolucionistas que la filiación matrimonial era una supervivencia de un periodo anterior. Zuidema, en cambio, lo explica en términos sincrónicos relacionando a estos dos criterios con dos niveles endogámicos y exogámicos que encerraba todo grupo social. Así, el aillu, visto como un grupo endogámico, consistía de un grupo de gente que descendía patrilinealmente de un antepasado común y aparecía dividido en su interior en tres linajes o clases matrimoniales matrilineales exógamas unidas por el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral. Así, la adscripción patrilineal se vincula al nivel endogámico y la adscripción matrilineal al nivel exogámico.

La posibilidad de que todo grupo social se representase a la vez como endógeno y exógeno es central en el análisis de Zuidema, como se aprecia en la explicación que da de la división tripartita de los *ceques* en Collana, Payan y Cayao, y en la reconstrucción que hace de las tres representaciones de la organización del Cuzco. Al describir el principio de tripartición, señala:

> «El punto de partida, que es una afirmación que todavía retiene su validez, en cualquier relación de la organización de la sociedad fue invariablemente la posición de aquellos que estaban en la posición más alta. Collana indicaba el grupo endógamo de ego y de los ancestros de toda la gente Collana. Toda la gente Collana eran los parientes primarios (llamados también parientes legales) de ego. El resto de la humanidad, no relacionada con Collana y de donde los hombres Collana podían escoger sus esposas secundarias, era llamado Cayao. (Estas esposas, son aquellas llamadas ilegítimas por los españoles). Los hijos de las uniones secundarias de los hombres Collana con mujeres no-Collana eran llamadas Payan. Es decir, la existencia de Payan era explicada por las dos funciones diferentes que Collana desempeñaba en la sociedad: aquel del grupo endógamo y aquel de grupo exógamo» (Zuidema, 1964: 40-41).

Correspondientemente encuentra que tan solo una forma de matrimonio podía entonces suceder que correspondiese con el principio de organización de Collana, Payan y Cayao, y esta era el matrimonio asimétrico entre primos cruzados con la hija del hermano de la madre (ibídem: 64).

Esto es posible en la medida en que todo connubio asimétrico supone la participación de un mínimo

paternal bonds were associated with endogamy and the maternal bonds with exogamy.

The possibility that the whole social group could be represented at once as both endogamic and exogamic is central to Zuidema's analysis, as is appreciated in his explanation of the tripartite division of the *ceque* lines into Collana, Payan, and Cayao, and in his reconstruction of the three representations of the organization of Cuzco. In describing the first tripartition, he writes:

> The point of departure in any account of the organization of society was invariably the position of those most highly placed in it. Collana indicated the endogamous group of ego and the ancestors of all Collana people. All Collana people were the primary kin (also called the legal kin) of ego. The rest of humanity, not related to Collana, and from which Collana men could choose their subsidiary wives, was called Cayao. (These wives are those referred to by the Spanish as «illegitimate.») The offspring of the subsidiary unions of Collana men with non-Collana women were called Payan. That is to say that the existence of Payan was explained from the two different functions Collana could fulfill in society: that of an endogamous and that of an exogamous group. But Payan and Cayao could also function as endogamous groups. (Zuidema, 1964: 40-41).

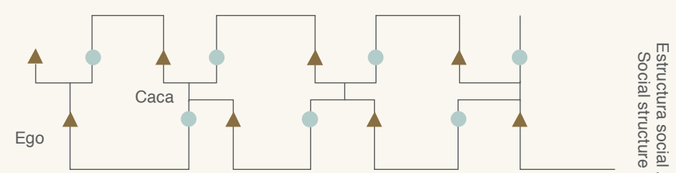
Correspondingly, he also found then that only one form of marriage occurred, which corresponded directly to the principal organization of Collana, Payan, and Cayao, which was asymmetrical cross cousin marriage with the daughter of the brother of the mother (Ibid: 64).

It is possible that the manner of all asymmetric marriages assumes the participation of at least three groups, as opposed to symmetrical marriages, which implies the exchange between two groups or halves. Although speaking of asymmetric marriage between matrilineal groups enters the domain of the principle of quadripartition, characterized by four marriage classes practicing this form of matrimonial exchange, such is the preponderance that Zuidema grants to tripartition that, at the end of his theoretical reflections he affirms:

> My point of departure in the explanation of the social organization of Cuzco were the two principles of organization: that into the groups Collana, Payan, and Cayao and that of the whole of the four marriage classes. From these principles of organization, I deduced the whole of the three marriage classes and of the application of the terms Collana, Payan, and Cayao to the classes of the division into four. It would, however, be possible to speak of one principle of organization, that into Collana, Payan and Cayao groups, from with all the other forms of organization were derived. (Ibid: 67).

Cuadro / Graph 6. Matrimonio asimétrico. / Asymmetric Marriages.

Alianza asimétrica con la prima - Cruzada matrilateral. /
Asymmetric Alliances with a female cousin. Crossed Matrilineal.



■ Vistas del *ushnu* y canales en los jardines ceremoniales del Coricancha, Cuzco. / Views of the *ushnu* y channels in the ceremonial gardens of the Coricancha. Cuzco.

de tres grupos, a diferencia del matrimonio simétrico, que supone el intercambio entre dos grupos o mitades. Aunque al hablarse de matrimonio asimétrico entre grupos matrilineales es ingresar al dominio del principio de la cuadripartición, caracterizado por cuatro clases matrimoniales practicando esta forma de intercambio matrimonial, es tal la preponderancia que Zuidema concede a la tripartición que, al finalizar sus reflexiones teóricas consignadas en él, afirma:

> «Mi punto de partida en la explicación de la organización social del Cuzco fueron los dos principios de organización: aquel acerca de los grupos Collana, Payán y Cayao y aquel de la de las cuatro clases matrimoniales. De estos principios de organización deduje la totalidad de las tres clases matrimoniales y de la aplicación de los términos Collana, Payan y Cayao a las clases que conformaban la división en cuatro. Pareciera ser posible, sin embargo, hablar tan solo de un principio de organización social, aquel de los grupos Collana, Payan y Cayao del cual todas las otras formas de organización se derivaron» (ibídem: 67).

Correspondiendo con la posibilidad de que todo grupo social funcionase endogámica como exogámicamente, Zuidema reconstruye tres maneras en que los incas representaron la organización social cuzqueña. La primera representación consiste en una oposición centro-periferia que se expresaba en la oposición del Cuzco, subdividido en las mitades Hanan y Hurin (Alto y Bajo) Cuzco, con el mundo de afuera. Esta representación podía formularse también como a la oposición Chinchaysuyo y Collasuyo (ambos divididos internamente en cuatro clases matrimoniales) *versus* Contisuyo y Antisuyo como mundo de afuera. En esta representación, el Chinchaysuyo asumía una posición Collana; el Collasuyo, una posición Payan; y él Contisuyo y Antisuyo, una posición Cayao (ver **cuadro 7**). La segunda representación es aquella en la cual los cuatro primeros incas dejan el Cuzco y los cuatro primeros incas de Hurin Cuzco y sus respectivas mujeres se integran en un mismo sistema de intercambios matrimoniales asimétricos. En esta ocasión, los suyos, que están asociados con estos personajes, no son designados al igual que en la primera representación, sino, más bien, cada suyo aparece dividido en Collana, Payan y Cayao, asociándose el primer término con un inca de la dinastía Hanan Cuzco, el segundo con un inca de la dinastía Hurin Cuzco y el tercer término con las esposas de estos incas. En esta representación se ve, por lo tanto, al Cuzco como una unidad dividida internamente en cuatro clases matrimoniales y cada una de estas subdivididas jerárquicamente en tres categorías (ver **cuadro 7**). Por último, de la tercera representación aparece el Cuzco formado por dos unidades autónomas (Hanan y Hurin Cuzco), cada una subdividida en cuatro clases matrimoniales y, a su vez, cada clase matrimonial subdividida en las categorías jerárquicas de Collana, Payan y Cayao, asociándose, en esta oportunidad, la primera con un inca; la segunda, con una *panaca*; y la tercera, con un aillu, que, en relación con el anterior, se le asignaba una posición periférica (ver **cuadro 8**).

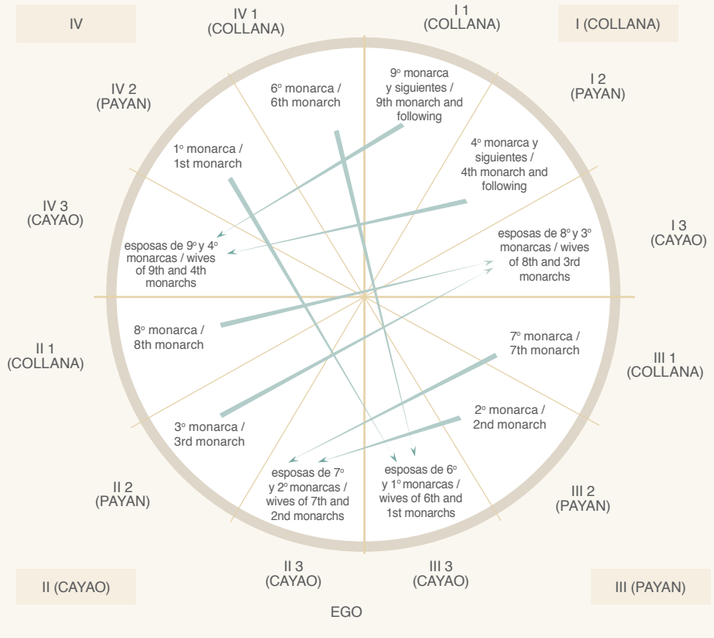
Sin duda, *El sistema de* ceques *del Cuzco: la organización social de la capital de los incas* (1964) es un libro complejo, de lectura difícil por la abundancia de data que encierra, por los distintos niveles en que se valora la información y por la naturaleza de la argumentación, que se aparta de las perspectivas generalmente usadas para comprender la sociedad andina. La mayor novedad es que introduce una perspectiva

Corresponding to the possibility that the entire social group functioned as endogamically as it did exogamically, Zuidema reconstructed three ways in which the Incas represented Cusqueñan social order. The first representation consisted in the opposition between the center and periphery, which was expressed through the oppositions within Cuzco, subdivided into the two halves *Hanan* and *Hurin* (Upper and Lower) Cuzco with the rest of the world beyond the city. This representation could also be formulated as the opposition between Chinchasuyu and Collasuyu (both of which were internally divided into four matrimonial classes) *versus* Contisuyu and Antisuyu as the world beyond the city. In this representation, Chinchasuyu assumed the position of Collana, Collasuyu that of Payan, and Contisuyu and Antisuyu that of Cayao (see **Graph 7**). The second representation came from when the first four Incas left Cuzco and the first four Incas of *Hurin* Cuzco and their respective wives were integrated into the same system of asymmetrical matrimonial exchanges. On this occasion, the *suyus*, which were associated with these individuals, were not designated as equal to those in the first representation, but rather, each one appeared divided into Collana, Payan, and Cayao. The first term was associated with the Inca from the *Hurin* Cuzco dynasty and the third referred to the wives of these Incan leaders. In this representation Cuzco was clearly seen, therefore, as an entity that was divided internally into four matrimonial classes and each of these was further hierarchically subdivided into three categories (see **Graph 7**). Finally, in the third representation Cuzco appears formed by two autonomous entities (*Hanan* and *Hurin* Cuzco), each of which was subdivided into four matrimonial classes, and at the same time, each matrimonial class was subdivided into the hierarchical categories of Collana, Payan, and Cayao. In this instance, the first was associated with the Inca, the second with a *panaca*, and the third with an *ayllu*, that in relation with the previous examples, was assigned to a peripheral position (see **Graph 8**).

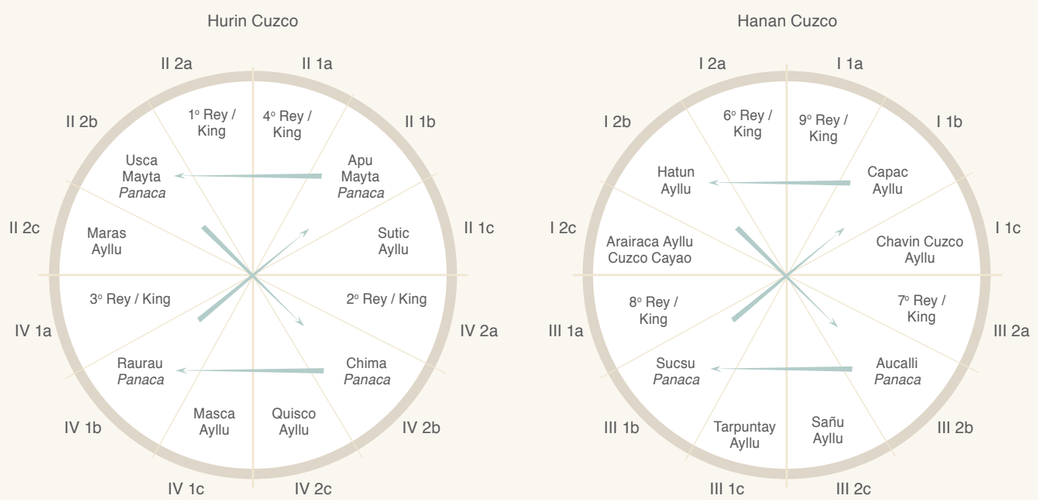
Without a doubt, *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Incas* (1964) is a very complex book, whose reading is made difficult by the abundance of information presented as well as for the distinct levels in which Zuidema values information and for the nature of his argument, which is far from those generally used to understand Andean society. His great novelty is that in it he introduced a synchronous perspective in which facts were evaluated according to the position that they occupied within the significant groups and that he attempted to go beyond simple appearances. Moreover, it is one of the only attempts to understand a highly developed civilization such as the Incas, under the premises that normally have been applied in the comprehension of small-scale societies. Therefore, it is understandable that surrounded by scholars of the Andean society, who were accustomed to sequential and causal thinking, the reading of this book caused much irritation and was unjustly criticized without having been understood in its totality. Little by little, however, his work has come to be valued and has inspired many very good studies, both about the pre-Hispanic, as well as contemporary Andean society.

Among these latter scholars, mention is due to the article «Some Aspects of the Inka Kinship System,» whose author is the well-known American Anthropologist Floyd Lounsbury. This study was presented at the XXXVI International Americanist Conference (XXXVI Congreso Internacional de Americanistas) in Barcelona in 1964. Recently it has been published in French in the *Annals* journal. This work once more insisted that the Incas practiced asymmetrical matrimony with the maternal cross-cousin and supported, although more cautiously than Zuidema, the claim that three groups participated in these exchanges. Thus, a trigenerational system dominated Incan kinship.

Cuadro / Graph 7. Segunda representación de la organización del Cuzco. / The Second Representation of the Organization of Cuzco


IV
IV 1 (COLLANA)
I 1 (COLLANA)
I (COLLANA)
IV 2 (PAYAN)
I 2 (PAYAN)
IV 3 (CAYAO)
I 3 (CAYAO)
II 1 (COLLANA)
III 1 (COLLANA)
II 2 (PAYAN)
III 2 (PAYAN)
II (CAYAO)
II 3 (CAYAO)
III 3 (CAYAO)
III (PAYAN)
EGO
6° monarca / 6th monarch
9° monarca y siguientes / 9th monarch and following
1° monarca / 1st monarch
4° monarca y siguientes / 4th monarch and following
esposas de 9° y 4° monarcas / wives of 9th and 4th monarchs
esposas de 8° y 3° monarcas / wives of 8th and 3rd monarchs
8° monarca / 8th monarch
7° monarca / 7th monarch
2° monarca / 2nd monarch
3° monarca / 3rd monarch
esposas de 7° y 2° monarcas / wives of 7th and 2nd monarchs
esposas de 6° y 1° monarcas / wives of 6th and 1st monarchs

Cuadro / Graph 8. Tercera representación de la organización del Cuzco. / The Third Representation of the Organization of Cuzco.



sincrónica en que los datos se evalúan según la posición que ocupan dentro de conjuntos significativos y que pretende ir más allá de las meras apariencias. Además, es uno de los pocos intentos de entender una alta civilización como la inca, bajo premisas que normalmente se han venido aplicando en el conocimiento de sociedades de pequeña escala. Por ello, es comprensible que, en el medio de los estudiosos de la sociedad andina acostumbrados a un pensamiento secuencial y causal, la lectura de esta obra cause irritación y se le critique injustamente sin haberlo comprendido. No obstante, poco a poco viene siendo valorada y ha inspirado muy buenos estudios, tanto sobre la sociedad andina prehispánica como sobre la contemporánea.

Entre estos últimos, cabe hacer mención de «Some Aspects of the Inka Kinship System», cuyo autor es el conocido antropólogo estadounidense Floyd Lounsbury. Este estudio fue dado a conocer en el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, en Barcelona, en 1964. Recientemente, ha sido publicado en francés en la revista *Annals*. En este trabajo, se insiste una vez más en que los incas practicaron el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral y se adhiere, aunque más cautamente que Zuidema, a la idea de que tres grupos participaban en estos intercambios. Así, un sistema trigeneracional dominaba en el parentesco inca.

En relación con la naturaleza de los grupos que practicaban estos intercambios, al igual que Zuidema, reconoce que se organizan sobre la base de principios patrilineales y matrilineales, pero se diferencia en que estos principios no los asocia con niveles distintos, vinculados con las cualidades endógamas y exógamas que un grupo podía tener, sino, más bien, los ve operando simultáneamente bajo la forma de un sistema de descendencia paralela.

In relation to the nature of these groups which practiced these exchanges, similar to Zuidema, Lounsbury recognized that the Incas socially organized themselves according to the basis of matrilineal and patrilineal principles, but in contrast he argued that these principles were not associated with the different endogamic or exogamic level a group could have had, but rather operated simultaneously through the form of a parallel descent system.

He also derived the possibility that the Incas had practiced asymmetrical matrimony with the maternal cross-cousins based on the fact that the Quechua language identified the maternal uncle with the father-in-law of a male ego and the daughter of the sister of the father with the sister-in-law of a female ego. From the existence of parallel descent, he inferred certain traits *omaha* (patrilineal) and *crow* (matrilineal), which according to him, simultaneously exhibited this terminology and provided further evidence for his theory. The traits for *omaha* are found in the fact that the maternal uncle is also named *caca* (see **Graph 9 a**). While the traits for *crow* are found in the entre of the 1586 Vocabulary by the anonymous author, in which the sister of the father is described as the sister of the husband both appear with the same designation *ipa*, which is analogous to the term *caca*, and leads to the supposition that the sister of the husband is the daughter of the sister of the father of the ego (see **Graph 9 b**).

Years later in 1972 in a symposium on Andean kinship in Toronto, Zuidema returned to the topic of Incan kinship in a completely novel way. What he proposed was not just novel for Andean studies, but also for the development of the general theories of Anthropology, since he considered crucial the aspects that had not been considered part of the analysis of kinship systems. Moreover, his study is a demonstration of his integrity and the permanency of his quest to determine the true nature of Andean social organization. He admitted that he had been mistaken when he put forth the central thesis of his 1964 book

Deriva también la posibilidad de que los incas hayan practicado el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral del hecho de que la terminología quechua identifica al tío materno con el suegro de un ego varón y la hija de la hermana del padre con la cuñada de un ego femenino. La existencia de descendencia paralela la infiere de ciertos rasgos *omaha* (patrilineal) y *crow* (matrilineal), que, a su parecer, exhibe simultáneamente esta terminología, y da alguna evidencia adicional. Los rasgos *omaha* los descubre en el hecho de que también el tío materno es designado con el termino *caca* (ver **cuadro 9 a**). Y los rasgos *crow* de un dato que trae el vocabulario de 1586, de autor anónimo, en que tanto la hermana del padre como la hermana del esposo aparecen designados con el termino *ipa* y de la analogía que este término guarda con *caca*, que permite suponer que la hermana del esposo es la hija de la hermana del padre de ego (ver **cuadro 9 b**).

Algunos años más tarde, en el simposio sobre parentesco andino desarrollado en Toronto, en 1972, Zuidema retomó el tema del parentesco inca de una manera completamente original. El aporte que ofrece acerca de este tema no es solo novedoso en el seno de los estudios andinos, sino también en la teoría antropológica en general, pues considera algunos aspectos que apenas han sido considerados en el análisis de los sistemas de parentesco. Además, su estudio es una muestra de honestidad y de búsqueda permanente, pues, en su afán de discernir la verdadera naturaleza de la organización social andina, admite que se equivocó en una de las tesis centrales que sostiene en su libro sobre los *ceques*. En este análisis del parentesco inca, se observa, por lo tanto, que niega enfáticamente la posibilidad de que los incas, u otro pueblo andino, hubiesen practicado el matrimonio asimétrico con la prima cruzada matrilateral y que tres o cuatro grupos matrilineales hubiesen quedado unidos para definir el estado de la cuestión.

Correspondiendo con su autocrítica, Zuidema entra también en desacuerdo con Lounsbury. Las críticas que le dirige le sirven para redefinir el estado de la cuestión y contrastar la nueva posición que asume. En términos del propio Zuidema, sus desacuerdos con Lounsbury son los siguientes:

Con este mismo presupuesto, y por carecer de datos específicos, rechaza también que Lounsbury se pronuncie sobre la naturaleza del marido de la hermana del padre y la esposa del hermano de la madre. Luego afirma categóricamente que el marido de la hermana del padre no es el hermano de la madre y que la esposa del hermano de la madre no es la hermana del padre. Por el contrario, Zuidema cree que existe cierta evidencia que identifica a estas categorías de parientes como cónyuges y que, por lo tanto, en la sociedad andina se dan matices de matrimonios simétricos. Por no existir evidencia concreta, rechaza rotundamente que la hermana del padre, conocida como *ipa*, pudiese ser identificada con la madre del esposo. Por último, en relación con el ciclo de tres generaciones que postula Lounsbury, considera que los datos han sido mal interpretados, pues se refieren a una unidad conceptual de cuatro generaciones y nada más. Además, sostiene que existen datos explícitos de que solo los descendientes de la cuarta generación y no de la tercera podrían volver a casarse.

Al final de cuentas, lo único que retendrá Zuidema del trabajo de Lounsbury es la idea de un sistema de descendencia paralela, con lo cual pudo salvaguardar su hipótesis original de que, tanto la línea masculina como la femenina, tuvieran importancia en la sociedad andina, pero aceptando que en este caso operaban simultáneamente y no en niveles distintos.

about the *ceque* lines. In this analysis of Incan kinship, it is observed, therefore, that he emphatically denied the possibility that the Incas, or any other Andean community, had practiced asymmetrical marriage with a maternal cross-cousin and that three or four matrilineal groups had remained united to define the state of the question.

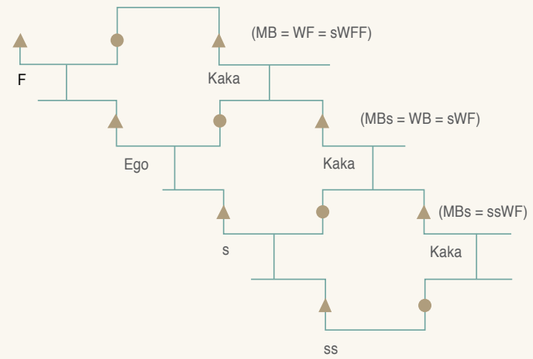
Corresponding to his own self-criticism, Zuidema also entered into a disagreement with Lounsbury. The critiques that he directed at Lounsbury served to redefine the state of the question and to contrast with the new position that he assumed. In the words of Zuidema, himself, his disagreements with Lounsbury were the following:

Lounsbury argues in favor of a marriage with the daughter of the brother of the mother, accepting that the same Ego is he who uses the same term to designate the same relative that is simultaneously the brother of the mother and the father-in-law or son of the brother of the mother or the brother-in-law. As the facts indicate, it does not deal with the same Ego and this conclusion is not valid (Zuidema, 1977: 24).

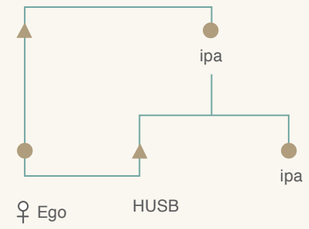
According to this same assumption and for the dearth of specific data, Zuidema also rejected Lounsbury's declaration regarding the nature of the husband of the daughter of the father and the wife of the brother of the mother. He later affirmed categorically that the husband of the sister of the father is not the brother of the mother and that the wife of the brother of the mother is not the sister of the father. In contrast, Zuidema believed that there existed certain evidence that identified these categories of relatives, such as spouses; and therefore, that symmetrical matrimonial matrices were assigned to the Andean society. Yet without concrete evidence, he completely dismissed that the sister of the father, known as *ipa*, could have been identified as the mother of the husband. Moreover, in relation with the cycle of three generations that Lounsbury postulated, Zuidema considered that the facts had been misinterpreted, since they refer only to a conceptual unity of four generations and nothing more. Finally, he maintained that the existing data explicitly demonstrates that only the descendants of the fourth generation, not the third, could marry.

In the end, the only thing that Zuidema retained from Lounsbury's work was the idea of a parallel descent system, through which he saved his original hypothesis, which stated that both the masculine and feminine lineages held importance for the Andean society, but he accepted that in this case they operated simultaneously, instead of on different levels.

Cuadro / Graph 9 a. Sistema omaha / *Omaha* System



Cuadro / Graph 9 b. Sistema crow / *Crow* System



Lounsbury, 1964.

c. Reinterpretación del parentesco inca por Zuidema: el modelo de Pérez Bocanegra

La gran novedad de estos estudios sobre el parentesco inca[8] es que, por vez primera, se plantea la posibilidad de que un sistema terminológico de parentesco no solo se ha visto como ego centrado conforme nos ha acostumbrado la teoría antropológica, sino centrado también desde la perspectiva del ancestro del grupo social con el cual se identifica ego, o en el jefe de tal grupo, o, como en el caso de la nobleza inca, en el inca mismo, «inclusive —sostiene Zuidema— cuando un término es usado egocentradamente, no siempre es para indicar la relación genealógica real entre ego y *alter*, sino que también puede indicar sus posiciones en el contexto social dentro del cual se encuentran interactuando al momento». Esto lo lleva a decir muy enfáticamente:

> «Del uso de los términos no es posible definir el contexto. Dado el sexo de ego y de alter y el contexto social apropiado, dos personas pueden utilizar términos diferentes para referirse el uno del otro» (Zuidema, 1977: 240).

Esta afirmación asienta, por lo tanto, un rudo golpe a los análisis matemáticos y componenciales

8 Descripción de Zuidema sobre distintas fuentes del sistema de parentesco inca en el Cuzco con una indicación provisional de sus significados:

Apuchi (Pérez Bocanegra)	
Apusquiypa yayan (González Holguín)	
(= padre de *apusqui*)	tatarabuelo
Apusqui (Ricardo)	
Achij (PB)	
Payaypayayan (GH)	tatarabuela
Payay (R)	
Catequen apusqui (P.B.)	
(= el que sigue a *apusqui*)	bisabuelo
Apusqui (GH)	
Yayaypa machun	
Mamahuaco (PB)	
Payaypamaman	bisabuela
Mamaypa payan (R)	
Machu	abuelo
Paya	abuela
Yaya	padre
Mama	madre
Cari	esposo (*qosay*)
Huarmi	esposa, mujer
Huauque	hermano (habla el hombre)
Pana	hermana (habla el hombre)
Tura	hermano (habla la mujer)
Ñaña	hermana (habla la mujer
Churi	hijo (habla el hombre)
Ususi	hija (habla el hombre)
Huahua	hijo o hija (habla la mujer)
Hahua	nieto o nieta
Mitaicana (PB)	
Villca (GH)	bisnieto
Ampullu (GH)	
Chupulu (R)	
Hahuanijpa catequen (PB)	
Sullca Ususi (PB)	bisnieta
Villca (GH)	
Chupulu (R)	
Chupulu (PB)?	
Chupullu (GH)	tataranieto
Churijpa chupulluy (R)	tataranieta

Los cuatro grados de parentesco:

Todas las fuentes están de acuerdo con que los términos dados en la sección anterior pueden ser aplicados a parientes de primer, segundo, tercer y cuarto grados. Los datos de González Holguín y Pérez Bocanegra, en especial, ofrecen valiosa información sobre este punto y alertan sobre ulteriores problemas que serán señalados luego.

a) Los términos para padre, hijo y *siblings*, aplicados a otros ascendientes y descendientes lineales, son términos alternativos de posiciones de parentesco que tienen también sus términos específicos. No hay términos específicos para parientes más allá del cuarto grado. Los parientes colaterales o colineales se pueden indicar alternativamente con términos para *siblings*, con términos para ascendientes y descendientes lineales y con los términos para los parientes cruzados.

b) El grupo padre-hijo-hija, con la ayuda del concepto de los cuatro grados de parentesco, sirve como modelo para describir cualquier grupo, concebido por la mente andina como un grupo social o político. Por otro lado, aunque no hay restricciones para nombrar *mama* o cualquier mujer, la conexión *mama-huahua* puede ser usada para fines genealógico. Esta conexión puede relacionar a un grupo social o político con otro grupo específico o con todo lo exterior.

c) Además de la asimetría de la relación padre-hijo-hija en cuanto a la de madre-hijo(a), también hay una asimetría dentro del primer grupo, pues hay dos miembros masculinos y uno femenino. Esta situación afecta el significado de los términos *caca* e *ipa* en sus posiciones afines. Reconozco aquí la importancia del grupo padre-hijo-hija en la estructura de la terminología de parentesco quechua (Zuidema, 1989: 62-66, 54-190).

c. Zuidema's Reinterpretation of Incan Kinship: Pérez Bocanegra's Model

The great novelty of these studies pertaining to Incan kinship was that, for the first time, these works proposed the possibility of centering the investigation on the terminological system of relation not around the ego, as we have been accustomed to see in Anthropological theory,[11] but rather around the perspective of the ancestral group to which the ego identified, the leader of that group, or, in the case of Incan nobility, the Inca, himself. «Including,» Zuidema maintains, «when a term is used egocentrically, it is not always to indicate the actual genealogical relationship between the ego and alter, but rather also could indicate their positions within the social context through which they find themselves currently interacting

> This led him to emphatically write, «of the use of the terms it is not possible to define the context. Given the gender of the ego and that of the alter and the socially appropriate context, two people could utilize different terms to refer to one another» (Ibid: 240). (Zuidema, 1977: 240).

On the one hand this statement is a swift blow to the mathematical analysis and the components of kinship, which generally are not taken into account in the context in which the kinship terms are utilized and it is assumed that they hold an unequivocal meaning in relation to the ego who uses them. An attitude of this nature is clearly noticed in the treatment by Cunow, Lounsbury and even Zuidema himself in his initial work, of the Quechua term *caca*. The fact that it was thought that the same ego would call his maternal uncle and father-in-law

11 Below is a description given by Zuidema from various sources about the Incan kinship system in Cuzco with a provisional indication of these terms' significance.

Apuchi (Pérez Bocanegra PB)	
Apusquiypa yayan (González Holguín GH)	
(= Father of apusqui)	Great great-grandfather
Apusqui (Ricardo R)	
Achij (PB)	
Payaypayayan (GH)	Great great-grandmother
Payay (R)	
Catequen apusqui (PB)	
(= he who follows apusqui)	Great-grandfather
Apusqui (GH)	
Yayaypa machun	
Mamahuaco (PB)	
Payaypamaman	Great-grandmother
Mamaypa payan (R)	
Machu	Grandfather
Paya	Grandmother
Yaya	Father
Mama	Mother
Cari	Husband (qosay)
Huarmi	Wife
Huauque	Brother (when a man speaks)
Pana	Sister (when a man speaks)
Tura	Brother (when a woman speaks)
Ñaña	Sister (when a woman speaks)
Churi	Son (when a man speaks)
Ususi	Daughter (when a man speaks)
Huahua	Son and Daughter (when a woman speaks)
Hahua	Grandson and granddaughter
Mitaicana (PB)	
Villca (GH)	Great-grandson
Ampullu (GH)	
Chupulu (R)	
Hahuanijpa catequen (PB)	
Sullca Ususi (PB)	Great-granddaughter
Villca (GH)	
Chupulu (R)	
Chupulu (PB)?	
Chupullu (GH)	Great great-grandson
Churijpa chupulluy (R)	Great great-granddaughter

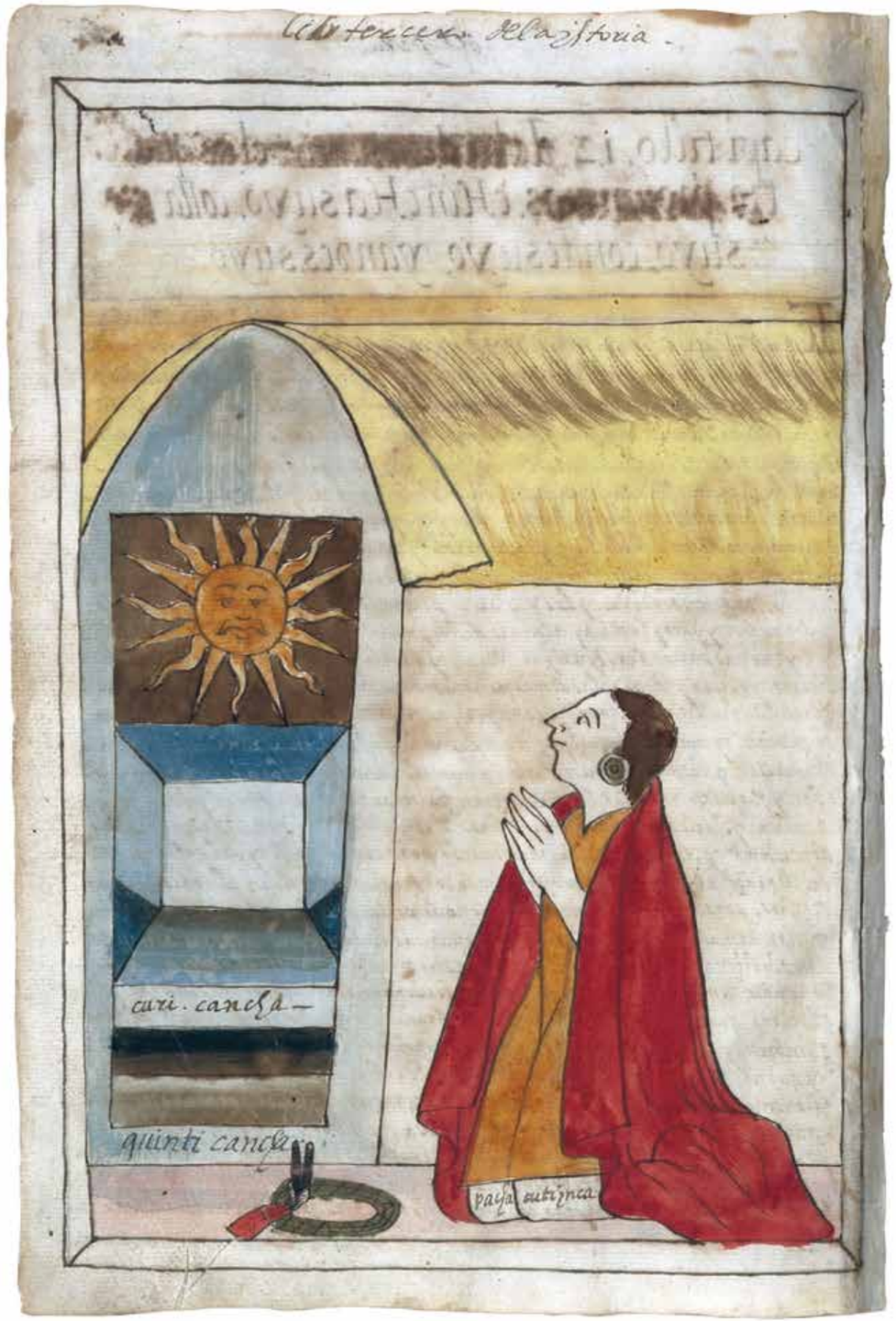
The four degrees of kinships: All of these sources agree that the given terms above could be applied to relatives of the first, second, third, or fourth degree. Those given by Gozález Holguín and Pérez Bocanegra, in particular, offer valuable information about this point and alert us to some of the problems that will be shown later.

a) The terms for the father, son, and siblings applied to other linear ancestors or descendants are not alternative terms of relative positions that also have their own specific terms. There are not specific terms for the relatives beyond the fourth degree. The collateral and collinear relatives can be indicated alternatively with the terms for siblings, with the terms for ancestors or linear descendants and with the terms for cross relatives.

b) The group *father-son-daughter* with the help of the concept of the four degrees of kinship, serves as a model for describing any of the groups. In the Andean mind it is conceived as a social or political group. On the other hand, although there are not restrictions for calling a *mama* or any other woman, the connection *mama-huahua* could be used for genealogical ends. This connection could be related to a social or political group with another specific group or with the entire outside world.

c) Beyond the asymmetry of the *father-son-daughter* relationship, in as much as that of the *mother-son-daughter*, there is also an asymmetry between this first group where there are two male figures and only one female. This situation affects the significance of the terms *caca* and *ipa* and their related positions. I recognize here the importance of the group *father-son-daughter* in the structure of the Quechua kinship terminology. (Zuidema, 1989: 62-66, 54-190).

■ Vírgenes escogidas que servían al Sol y al templo. / Chosen Virgins that served the Sun and the Temple. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*. 1590. (Folio 3v). Sean Galvin Private Collection.



■ Inca Pachacútec Yupanqui, quien mandó a adorar a las huacas. / Inca Pachacuti Yupanqui, who ordered the adoration of the Huacas. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*. 1590. (Folio 64v). Sean Galvin Private Collection.

del parentesco, que generalmente no toman en cuenta el contexto en que se utilizan los términos de parentesco y se asume que estos tienen un valor unívoco en relación con el ego que los utiliza. Una actitud de esta naturaleza se advierte claramente en el tratamiento que Cunow, Launsbury y el propio Zuidema, en su trabajo inicial, dieron al término quechua *caca*. El hecho de que se pensara que un mismo ego tratara con este término a su tío materno y suegro condujo a estos autores a postular formas prescriptivas simétricas o asimétricas en la región andina, pues consideraban que este doble significado del término *caca* sugería que un ego se casaba con su prima cruzada matrilateral. Pero ¿y si se trataban de dos egos distintos los que se referían con este término *caca* a un mismo *alter* o *alters* distintos?

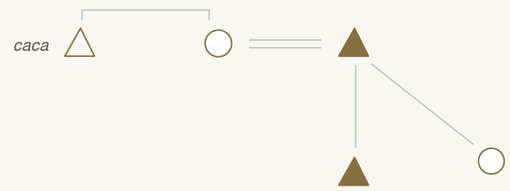
Pero, entre la falta de evidencia sobre la existencia de matrimonios prescriptivos en la sociedad andina prehispánica y contemporánea y en vista que se cuenta con muchos indicios de que la hija del hermano de la madre es una categoría prohibida para contraer matrimonio, Zuidema trató de solucionar el problema del término *caca* con los lineamientos de la interrogante mencionada, y con ciertas pautas sugeridas por el antropólogo francés Louis Dumont, en sus estudios sobre los sistemas de parentesco de la India (1971). Consecuentemente, la explicación que nos da para las categorías que el término *caca* es el de considerarlas básicamente como categorías de afinidad y no de consanguinidad, y señalar, por lo tanto, que si el tío materno es designado con este término es nada más porque un ego está heredando la relación de afinidad que su padre mantenía con este (era el suegro o cuñado del padre). No es, entonces, el mismo ego el que se dirige al suegro, al cuñado o al hermano de la madre con el termino *caca*, sino un padre, su hijo, su nieto y, quizá, su bisnieto. Estos últimos heredan la relación de afinidad de su padre, al igual que lo hacen los descendientes del suegro. Así, la extensión del término *caca* a través de varias generaciones sucesivas lo que expresa es la unidad de estas líneas de descendencia. En este caso, son patrilineales, pero pueden ser también matrilineales (ver **cuadro 10**).

En este estudio sobre el parentesco inca, el punto de partida de Zuidema ya no es el sistema de los *ceques* del Cuzco, sino un dibujo del sacerdote Juan Pérez Bocanegra, que incluye en su *Ritval formulario; e institución de cvras para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del baptismo. Confirmación, eucaristía y viático, penitencia, extremaunción, y matrimonio: con aduertencias muy necessarias*, 1631 (ver **figura 20**). A este dibujo le da el rango del modelo, pues considera que resume las notas esenciales de organización social andina que subyace en la organización de otras esferas, como la política, la religión, etcétera.

Las notas esenciales sobre la organización social andina que este modelo sugiere son las siguientes:

a) Hace explícita la estructura de todo grupo social o político como la formada por un padre, su hijo y su hija y tres generaciones de descendientes del mismo sexo que derivan de cada uno de estos últimos.
b) Se grafica la descendencia paralela a través de los cuatro descendientes varones y de las cuatro descendientes femeninas que derivan del antepasado común.
c) Permite confirmar la unidad que guardan estas líneas de descendencia, al punto que el antepasado común trate a su tataranieta como hija menor.

■ **Cuadro / Graph 10.** Herencia de la relación de afinidad del padre. / Inheritance of the Father's Affinity Relationships.



Pérez Bocanegra, 1931

by this same term led to the postulation by these authors of symmetrical or asymmetrical prescriptive forms in the Andean region, since they considered that a term's double significance, such as *caca*, suggested that the ego married his matrilineal cross-cousin. But, were they dealing with two distinct egos who had this same term for the same *alter* or different *alters*?

Among the lack of evidence regarding the existence of prescriptive marriages in the pre-Hispanic and contemporary Andean society and the many indications that the daughter of the brother of the mother was a prohibitive category for contracting marriage, Zuidema attempted to solve the problem of the term *caca* through the guidelines of the aforementioned question, and through the consultation of certain steps suggested by the French anthropologist Louis Dumont, in his study of the Indian kinship system (1971).

Consequently, the explication that was given for the term *caca* could be considered basically a category of affinity, and not one of consanguinity. Therefore, he demonstrated that if the maternal uncle was designated with this same term, it means nothing more since an ego inherited this affinity relationship that his father held with this person (who was his father-in-law or brother-in-law). It is not, then, the same ego that is directed towards the father-in-law, brother-in-law, or brother of the mother with the term *caca*, but rather a father, son, grandson, and even perhaps a great-grandson. All of these people have inherited the affinity relationship from their father, similar to the descendants of the father-in-law. Thus, the extension of the term *caca* across various successive generations expressed this unity across various descendant lines. In this case, it is patrilineal, but it could also be matrilineal. (see **Graph 10**).

In this study about Incan kinship, the point of departure for Zuidema no longer was the Cuzco *ceque* system, but rather a drawing by the priest Juan Pérez Bocanegra, which is included in his publication *Ritval formulario; e institución de cvras para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del baptismo. Confirmación, eucaristía y viático, penitencia, extremaunción, y matrimonio: con aduertencias muy necessarias*, (1631) (see **Figure 20**). He assigned to this drawing the status of a model, since he believed it resumed all of the essential information about Andean social organization, which underlined the organization of other spheres, such as politics, religion, etc.

The essential points regarding Andean social organization that this model suggest are the following:

a) It makes explicit the structure of the whole social or political group that has been formed by a father, his son, and his daughter, and the three generations of descendants of the same gender that derive each one of these people.

■ **Figura / Figure 20.** Modelo de Juan Pérez Bocanegra (1631). / The Model by Juan Pérez Bocanegra (1631).

Esto corresponde con lo que Zuidema dice:

> «Los términos para padres hijo y hermano, en tanto aplicados a otros ascendientes y descendientes lineales, con términos alternativos para posiciones de parentesco que cuentan también con sus términos específicos de parentesco. No hay términos específicos para parientes más allá del cuarto grado. Los parientes colaterales o colineales pueden ser designados alternativamente con los términos para hermanos, con los términos para ascendientes o descendientes lineales, con los términos para parientes cruzados» (Zuidema, 1977: 247).

d) Se define el matrimonio andino por una regla proscripta más que por una regla prescriptiva: se prohíbe el matrimonio entre parientes en primer, segundo y tercer grados, reconociéndose que tan solo a partir del cuarto grado se pueden casar. Es decir, un ego puede casarse con la hija de la hija de la hija de la hermana del padre del padre del padre, la que también puede ser su prima cruzada secundaria. En vista que la distancia genealógica de las categorías prohibidas de casarse es bastante amplia, este modelo admite la posibilidad de que se hubiesen practicado intercambios matrimoniales simétricos. Así, daba cabida consecuentemente a cierta evidencia que identifica a la esposa del hermano de la madre con la hermana del padre (claro que en este caso sería un hermano clasificatorio de la madre y una hermana clasificatoria del padre, pues, como hemos visto, estaban prohibidos los matrimonios entre parientes cercanos).

b) It illustrates the parallel descendancy through the four male descendants and the four female descendants who come from a common ancestor.

c) It allows for the confirmation of the unity that is upheld in each of these descendancy lines, to the point that the common ancestor treats their great granddaughter as the youngest daughter. This corresponds with what Zuidema says:

> The terms for fathers, sons, and brother, as applied to other linear ancestors and descendants, with alternative terms for kinship positions that also have their specific kinship terms. There are no special terms for relatives further removed than the fourth degree. All of the collateral collinear relatives can be named alternatively with the terms for brother, with the terms for ancestors and descendant, with the terms for cross-relatives. (Zuidema, 1977: 247).

d) It defines Andean marriage by a proscriptive rule more than by a prescriptive rule: marriage between relatives in the first, second, and third degrees is prohibited, recognizing that is only from the fourth degree onwards that they can contract marriage. That is, an ego can marry the daughter of the daughter of the daughter of the sister of the father of the father of the father, who could also be his second cross-cousin. Given that the genealogical distance of the prohibitive categories is rather ample, this model allows for the possibility that symmetrical marriage exchanges could have been practiced. Thus, it consistently allowed for certain evidence to identify the wife of the brother with the mother of the sister of the father (of course in this case it would have been a classificatory brother of the mother and a classificatory sister of the father, since, as we have seen marriage between close relatives was prohibited).

Otros detalles que cumplen un rol importante en la interpretación de Zuidema es la simetría que se da entre la relación padre, hijo e hija y aquella entre madre e hijos y la asimetría que tienen lugar en la primera relación en la cual se incluyen dos varones y una mujer. La importancia de ese detalle se deja entrever principalmente en la interpretación que se hace de los términos *caca* e *ipa*. Finalmente, es digno de destacarse que en relación con su interpretación de las nociones de aillu y *panaca* se advierte una vez más la necesidad de explicar un mismo fenómeno desde distintas perspectivas.

La simetría entre la relación padre, hijo e hija y la relación madre e hijos se encuentra expresada en el hecho que el padre designa con el término específico *churi* al hijo y con el término específico *ususi* a la hija, mientras que la madre utiliza el término común *huahua* para designar tanto al hijo como a la hija. Correspondiendo con esta evidencia, en el vocabulario anónimo se lee:

> «La gente noble del Cuzco usa de este nombre (*huauque*) para significar padre. El padre al hijo y el hijo al padre. Y pana, a la madre, el hijo y la madre tura, al hijo. Y la hija al padre tura y la hija a la madre ñaña. y la madre a la hija ñaña y esto es muy usado entre ellos y los nobles, aunque sean niñas dicen a los hombres, huahua por crianza» (Anónimo, 1586-1951: 96).

Aquí vemos que son las mujeres nobles las únicas que tienen el privilegio de llamar hijos (*huahua*) a los hombres y que lo inverso no es posible. Además, apoyan la afirmación de Zuidema que los términos para hermanos podían designar asimismo a parientes lineales, que, en este caso, se presentan en generaciones sucesivas.

Siguiendo estas premisas, encuentra Zuidema que el uso que se hace de los términos *caca* e *ipa* no es simétrico como supone Lounsbury apoyándose en la evidencia sobre descendencia paralela y estando en la creencia sobre matrimonios asimétricos en los Andes, sino asimétrico: encuentra que *caca* (así como *mama*) tiene básicamente una connotación de foráneo excluido, mientras que *ipa* (así como *tayta*), una connotación de incluido (Zuidema, 1977: 260).

En lo que se refiere a los términos de aillu y *panaca*, Zuidema considera que ambos términos aluden a un mismo grupo social visto desde dos ángulos distintos: el aillu no se define en referencia al ancestro, pudiéndose, por lo tanto, considerarse como una parentela de procreación, mientras que la *panaca* se define desde la perspectiva de un ego varón de aquella parentela, semejándose entonces a una «parentela de orientación». Este segundo supuesto se basa en el hecho de que *pana* es el término quechua que un varón utiliza para designar a su hermana y que *panantin* es un sinónimo de *panaca* y significa —según González Holguín— el hermano de la hermana, teniendo presente el modelo de Pérez Bocanegra y la unidad de las líneas de descendencia que permite que sus miembros se traten como hermanos. Zuidema sugiere que *panaca* y *panantin* pueden ser traducidos como:

> «El grupo o unidad de hermanos con sus hermanas, descendientes de un antepasado varón en una línea masculina de varones en una línea femenina de mujeres por cuatro generaciones» (Zuidema, 1977: 256).

El primer supuesto, por el contrario, se basa en las connotaciones de masculinidad y tripartición que encierra el término aillu. Zuidema asegura:

Other details assume an important role in Zuidema's interpretation, such as that the role of symmetry which is given in the relationship between the father, son and daughter, or between the mother, daughter, and son, as well as that of asymmetry, which is found in the first relationship that has two men and one woman. The significance of this detail he posits principally through his interpretation of the terms, *caca* and *ipa*. Finally, it is worth mentioning that in relationship to his interpretation about the notions of *ayllu* and *panaca* he mentions once more the necessity to explain the same phenomenon from different perspectives.

The symmetry between the relationship father, son, and daughter and the relationship of mother-children is found expressed in the fact that the father uses the specific term *churi* for his son and the term *ususi* for his daughter, whereas the mother uses the same common term *huahua* for both her genders of her children. Correspondingly with this evidence the anonymous vocabulary states:

> The noble people of Cuzco use this name (*huauque*) to signify father. The father for the son and the son for the father. And *Pana*, for the mother, the son and the mother *tura*, for the son. And the daughter of the father *tura* and the daughter of the mother *ñaña*. And the mother to her daughter *ñaña* and this is very much used among them and the nobles, although they are young girls they call the men *huahua* due to their upbringing. (Anonymous, 1586 [1951]: 96).

Here we see that the noble women are the only ones who have the privilege to call the men boys (*huahua*), whereas the reverse is not possible. Moreover, this supports the hypothesis by Zuidema that the terms for siblings could also have been used for linear relatives, which, in this case are presented as successive generations.

Following these premises, Zuidema found that the terms, *caca* and *ipa,* were not symmetrical, as Lounsbury supposed, which was further supported by the evidence of parallel descent. Given the belief in the Andes regarding asymmetric marriage, he found that *caca* (such as *mama*) has basically a connotation of excluded foreigner, while *ipa* (such as *tayta*) has a connotation of inclusion (Zuidema, 1977: 260).

Referring to the terms *ayllu* and *panaca*, Zuidema considered that both allude to the same social group seen from two different angles. The *ayllu* is not defined in reference to the ancestor, allowing, therefore, to be considered as a tribe of procreation, while *panaca* is defined from the perspective of a male ego of that tribe, similar, then, to a «tribe of orientation.» This second supposition is based on the fact that *pana* is the Quechua term that a man uses to refer to his sister and that *panantin* is a synonym for *panaca* signifying – according to González Holguín – the brother of the sister, maintaining present the model of Pérez Bocanegra and the unity of descent lines that allow for members to treat one another as brothers. Zuidema suggests that *panaca* and *panantin* could be translated as, «the group or unit of brothers with their sisters, descendants from a male ancestor with a masculine line for men and a feminine line for women over four generations» (Ibid: 256).

To the contrary, the first assumption is based on connotations of masculinity and the tripartite formation that the term *ayllu* encompasses. Zuidema asserts:

> The term *ayllu*[12] is perhaps related to «ullu,» or «penis» in Quechua. Applied in a broader sense, in southern Peru *ayllu* also means «balls» or the «baller of three balls» [...]

12 The Aymaran Vocabulary by Ludovico Bertonio offers as an equivalent to *ayllu* the word *hatha*, which he translates as «caste, family and *ayllu*»; *hathasiña*, as to engender, semen, and similar connotations. Apart from this concept that confirms the collective nature of the *ayllu* and its masculine connotation, is the concept *urcoña*, which unites the three connotations of *ayllu*: masculinity, collectivity, and tripartition (Bertonio, 1612).

«La palabra ayllu[9] está quizá relacionada con '*ullu*', 'pene' en quechua. Aplicado en un sentido más amplio, en el sur del Perú ayllu también significa bolas o boleadora de tres bolas [...] el elemento común en ambos significados se basa en el hecho que una división tripartita en el ayllu como grupo social es considerada como fundamental en el pensamiento andino, la cual es una división que ya hemos reconocido en el grupo padre, hijo e hija» (ob. cit.: 256).

Así, el modelo de Pérez Bocanegra puede ser también concebido como la extensión por tres generaciones de este grupo tripartito.

the common element in both meanings is based on the fact that the tripartite division of the *ayllu*, as a social group, is considered to be a fundamental Andean thought, which is a division that we have already seen with the group father, son, and daughter» (Ibid).

Therefore, the Pérez Bocanegra model could also be conceived as an extension across three generations of this tripartite group.

9 El vocabulario aimara de Ludovico Bertonio trae como equivalente de aillu la palabra *hatha*, que la traduce como «casta, familia y aillu»; *hathasiña*, como enegendrar, semen y otras connotaciones semejantes. Aparte de este concepto que confirma la naturaleza colectiva del aillu y su connotación masculina, existe el concepto *urcoña*, que reúne las tres connotaciones de aillu: masculinidad, colectividad y tripartición (Bertonio, 1612).

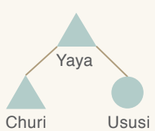
■ El inca, la coya y dos hijos. / The Inca, Coya, and Two Children. Martín de Murua, *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*. 1590. (Folio 57v). Sean Galvin Private Collection.

4. Las variedades de la noción aillu y la *panaca*

Dado el contenido semántico de ambos términos y su asociación con el modelo de Pérez Bocanegra, pareciera, por consiguiente, que se trataran básicamente de grupos de parentesco. Sin embargo, eso no es así. Zuidema reconoce que esto puede darse tan solo a nivel de modelo y llegar a realizaciones concretas en algunos casos, pero admite también que, bajo los términos de aillu y *panaca*, se encubrieron grupos locales políticos, ceremoniales, cuyos miembros no necesariamente estaban emparentados entre sí.

Lo que sí queda claro es que solo a partir de Zuidema es que se comienza a descartar que el aillu, considerado como la célula sobre la cual se montó la organización social del Imperio inca, hubiese sido una agrupación de carácter unilineal como pudo haber sido la *gens* griega u otras de naturaleza semejante.

Conceptualmente, esta agrupación social encerraba tres connotaciones: una localizada, pudiéndose ser aplicada a toda colectividad unitaria asentada en un espacio determinado; otra parental, del cual el ejemplo más representativo era el modelo de Pérez Bocanegra, cuyo punto de partida era la distinción que un padre hacía entre su hijo varón, llamándolo *churi*, y su hija, denominándola *ususi*, derivándose de ello una configuración tripartita:



Cada género extendido por tres generaciones terminaba configurando un aillu del común de la población como el modelo de Pérez Bocanegra. Si la extensión era por dos generaciones, marcaba la extensión de nobles de rango bajo, y si era por una, formaban el rango de *auqui*.

El de rango más alto como el inca podía unirse con su hermana. El que le seguía entre primos hermanos, luego primos segundos, y el resto entre primos terceros.

Una tercera modalidad de aillus de carácter simbólico se mantiene hasta la actualidad, particularmente para hacer competitivas las faenas públicas. El conjunto de la comunidad agrupa hoy en día familias del mismo apellido a todos sus miembros en subunidades de carácter fijo, que, por lo general, podían llegar a 10, 9, 8, 6, 7, 5 o 4 (Ossio, 1981). Este es el caso de Cabana, en la provincia de Lucanas, que fue la cabeza de los pueblos que formaron la reducción del aillu Antamarca.

De haber tenido diez aillus simbólicos, hoy conserva nominalmente cinco, pero, en la práctica, los que funcionan son cuatro. Estos cuatro son Collana (el primero), Payan (el del medio), Purucha (el cóncavo) e Ichoja (el izquierdo). El quinto es Lari (término aimara conque se designa al tío materno o a los forasteros), pero cuenta con muy poca gente porque solo incluye a los forasteros. Contalay, Allauca Cacyanapi, Marcacori e Ichoja Collana, que ya, en el siglo XVII, parece que no eran muy numerosos; hoy han desaparecido.

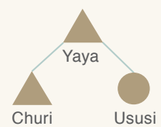
Si bien se ha operado esta reducción y ya no se asocian con un sistema paralelo de transmisión de apellidos, queda claro que todavía mantienen una ideología patrilineal que se advierte en el hecho de que los apellidos femeninos de las partidas de bautizo del XVII están más dispersos que los de los

4. Variations in the Notion of Ayllu and *Panaca*

Given the semantic content of each of these terms and their association with the Bocanegra Model, it seemed, therefore, that they principally referred to kinship groups. However, this is not the case. Zuidema recognized that this association primarily occurred as a model, even if it has led in a few cases to concrete examples. But, he also has admitted that the terms *ayllu* and *panaca* encompass local political and ceremonial groups, whose members were not necessarily related to one another.

Without a doubt only after Zuidema did scholars begin to cast aside the notion that the *ayllu*, which was considered to be the cell around which Incan social organization was formed, had been a characterized as a unilinear group that could have been similar to the Greek *gens* or something of a comparable nature.

Conceptually, this social group included three ideas: the first was localized, which could be applied to any whole unified community settled in a determined space. The second was parental, with the most representative example being the Pérez Bocanegra Model. The point of departure in this model is the distinction made by the father between his son, called *churi*, and his daughter called *ususi*, from which a tripartite organization is derived (see below).



The common *ayllu* was configured by the extension of three generations of each gender in the population, like in the Pérez Bocanegra Model. If the extension was over two generations, the members were low ranking nobles, and, if it was only over one generation, the members were *auqui*. At the highest level, the Inca could only marry his sister. His descendants also were restricted first to couple with first cousins, later second cousins, and by the third generation among third cousins.

The third idea was the symbolic character of the *ayllu*. This nature has remained present into the modern day, especially seen in competitions held for public tasks. Today, a whole community is made up of subgroupings of families with the same last name, which in general can include anywhere from 10, 9, 8, 7, 6, 5, or 4 *ayllus* (Ossio, 1981). This is the case of Cabana, in the province of Lucanas, which was the principal settlement of the reduction of the *ayllu* Antamarca.

While they once had ten symbolic *ayllus*, today five are conserved in name only, but with regards to practice, only four are operative. These four are Collana (the first one), Payan (the middle one), Purucha (the concave one) and Ichoja (the left one). The fifth is Lari (which in Aymara designates the maternal uncle or foreigners), but since its members are all foreigners, it has very few of them. The others, Contalay, Allauca Cacayanapi, Marcacori and Ichoja Collanay, which already in the seventeenth century had diminished populations, have now altogether disappeared.

Although this reduction occurred and the *ayllus* are no longer associated with a parallel system for the transmission of last names, it is clear that they still maintain a patrilineal ideology, which can be seen in the fact that female surnames from the seventeenth century baptismal records are more dispersed than those of men. When asked about the assignment to a particular *ayllu*, the people of this community invariably answered that in the act of marriage the woman incorporated into her husband's *ayllu*, as did their future children.

I have called this an ideology, because despite having received empirical confirmation in many cases, I do not believe that it was or is an orthodox rule. If so, these are true unilinear groups who have their basis in kinship, and therefore, all of their members ought to be related to one another and share the same patronym. But this is not the case. An analysis of the social

varones. Preguntados los cabaninos sobre cómo es la adscripción a cada aillu, la respuesta invariable fue que, al contraer matrimonio, la mujer se incorpora al aillu del marido e igual sus hijos cuando nacen.

Decimos que se trata de una ideología, pues, aunque recibe confirmación empírica en muchos casos, no creemos que esta regla se cumpla muy ortodoxamente. De ser así, estaríamos ante verdaderos grupos unilineales que tienen su fundamento en el parentesco y, por lo tanto, todos sus miembros estarían emparentados entre sí y compartirían un mismo patronímico. Pero este no es el caso. Un análisis de la composición social de cada aillu nos revela que está formado por distintos patronímicos y que no existe ninguna regla que prohíba el matrimonio entre miembros de estos grupos, como sería el caso si estuviesen emparentados. En verdad, si estos grupos se sustentasen en el parentesco exclusivamente, dudamos mucho de que pudiesen conservar una estructura simbólica, como la que expresan, pues estarían sujetos a una serie de vaivenes demográficos.

Que no están libres de estos últimos se puede ver en que unos grupos son más numerosos que otros y en el hecho de que la ideología patrilineal se cumple en muchos casos. De esto último, un hecho incontrovertible es el que determinados apellidos tienden a mostrar un mayor predominio en algunos aillus que en otros, como Huamani con respecto a Collana, o León en relación con Payan, y así sucesivamente. Pero el que puedan perpetuarse como grupos simbólicos hay que atribuirlo a un gran margen de movilidad existente, en que juegan las opciones de los individuos. Es decir, una vez más se confirma, a través de estos grupos, la arraigada tendencia a equilibrar lo colectivo con lo individual que es una tendencia que se advierte en numerosos contextos empezando con el sistema de propiedad y siguiendo con el matrimonio y el compadrazgo.

Todas estas peculiaridades se comprenden porque se trata de grupos no-localizados. Es decir, los miembros de cada uno de estos aillus pueden vivir en cualquier parte del pueblo adoptando una configuración espacial cuando colectivamente sus miembros deben realizar una faena comunal como la que mostraré a continuación.

Otras comunidades, en cambio, como Puquio, ubicado también en la provincia de Lucanas y parte del repartimiento de Hatun Rucanas en el pasado, internamente se encuentran divididas en cuatro barrios, cuyo grado de autonomía las ha convertido en comunidades. Como su nombre lo sugiere, en este caso estamos ante unidades que, a diferencia de las de Cabana, son localizadas, pero con una configuración simbólica como la de Cabana, pero en este caso cuadripartita. Así, ostenta cada una un nombre que, al igual que en nuestro caso previo, reproduce parte de los términos del sistema de los *ceques* del Cuzco, así como una organización dual y una composición social jerárquica que se acomoda a los términos que se le asocian. Correspondientemente, el barrio de más jerarquía se llama Collana, y está formado principalmente por los vecinos o «mistis». Le sigue Chaupis, sinónimo de Payan, con el cual está hermanado y lo componen mestizos. Luego están Piscachuri (cinco hijos) y Cayao, ambos con mayoría de indígena o runas.

Esta predisposición hacia la patrilinealidad de la sociedad andina debió ser un fundamento muy apropiado para que recalase el sistema español de apellidos patronímicos que hoy está tan difundido en todo el Perú y que en muchas comunidades campesinas es el atributo más notorio del grupo social conocido como casta, al que también se le da el atributo de ser una variedad de aillu.

composition of each *ayllu* reveals that each is composed of distinct patronyms and that not a single rule exists to prohibit the marriage between members of these groups, as there would be if they were all related. In truth, if these groups are sustained through exclusive relationships, I very much doubt that they could have maintained such a symbolic structure, as they express, since overtime they would have been subjected to a series of demographic swings.

That they were not free from these swings is evidenced by the fact that some groups are more numerous than others and that the patrilineal ideology is upheld in many cases. On this last point, an incontrovertible fact is that certain surnames began to demonstrate a greater predominance in particular of the *ayllus* than in others, such as Huamani with respect to Collana, or León in relation to Payan, and so forth. But the fact that these *ayllus* could be perpetuated as symbolic groups must be attributed to a large existing margin of mobility, in which individuals played with their options. That is, once more it is confirmed by these groups the deeply rooted tradition to equivalate the collective with the individual, which is a tendency that is suggested in many contexts, beginning with the system of ownership and continuing with marriages and godparenthood.

All of these peculiarities are understood because we are dealing with groups that are not localized. In other words, the members of each one of these *ayllus* could live in any part of the town, adopting a spatial configuration only when the members collectively perform a communal task, like the one I will now present.

Other communities, to the contrary, like Puquio, which is also located in the province of Lucanas and part of the former repartimiento of the Hatun Rucanas, internally is divided into four neighborhoods, each one with its own degree of autonomy has transformed into communities. As its name suggests, in this case these groups are localized, but maintain, like those of Cabana, their symbolic configuration into a quadripartite system. Thus, each one's name, as in the previous case, reproduced part of the terms of the Cuzco *ceque* line system, as well as the dual organizational and hierarchical social system that adapts according to the terms associated with it. Accordingly, the highest neighborhood in the hierarchy is called Collana, and it is composed principally of the neighbors or *mistis*. The second is called Chaupis, which is a synonym to Payan, which is its brother *ayllu*. It is comprised of mestizos. Finally, there are Piscachuri (the five brothers) and Cayao, both of which are made up of a majority of indigenous people, or *runas*.

This predisposition towards patrilineality in Andean society must have been a very appropriate foundation for the Spanish system of patronymic surnames that is still so widespread today throughout Peru. In many rural communities the most evident attribute of a social group, known as a caste, is also claimed to be a form of *ayllu*.

As an eyewitness to the social organization adopted by these rural, I will present two of the many possible examples. The first is spatial when the community annually retouched the walls of the cemetery; whereas the second is temporal, when annually each *ayllu* assumed the responsibility of sponsoring the celebrations that accompanied the cleaning of the irrigation canals, otherwise known as *yarqa aspi (Feast of Water)*.

The list of cases that we could describe is long, but, before beginning with the organization of the *panacas*, I would like to focus on the *ayllus* of Pacaritambo, since it is the site where the noble Incan groups appeared, making it a good place to begin our investigation into this topic. To begin, the *panacas* comprised of ten *ayllus*, which were then divided into two halves, each one consisting of five groups. Similar to the past, one of the

pp. 312-313. Vista panorámica de la ruta Cuzco-Limatambo. / Panoramic View of the Route Cuzco-Limatambo.

Como muestra de la organización que adoptan en las comunidades campesinas, de las muchas que se dan, mostraré dos casos de los cuales fui testigo: uno de corte espacial, como cuando anualmente retocan las paredes del cementerio, y otro temporal, como cuando anualmente cada aillu asume la responsabilidad de auspiciar los festejos que acompañan a la limpieza de las acequias o *yarja aspi*.

El listado de casos que podríamos describir es bastante numeroso, pero, antes de ingresar a la organización de las *panacas*, me detendré en los aillus de Pacaritambo, porque su parecido con los grupos de la nobleza inca es un buen preámbulo para penetrar al tema. Para empezar, al igual que las *panacas*, suman un total de diez aillus, que están divididos en dos mitades cada una con cinco de estas agrupaciones. Al igual que en el pasado, una mitad se denomina *Hanansayaq* (mitad de arriba) y la otra *Hurinsayaq* (mitad de abajo) y los aillus se distribuyen en ambas así:

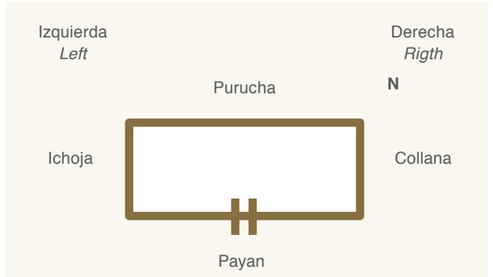
Hanansayaq	**Hurinsayaq**
Nayhua (= «qollana»)	San Miguel
Quinhuara	P'irca
Aqchakar	Yanchacalla
Qarhuacalla 1ro.	Waychu
Qarhuacalla 2do.	Pumatambo

Concluida esta organización de los aillus, Urton asegura:

> «Queda implícito en la lista antes mencionada el hecho de que existen relaciones jerárquicas entre los ayllus y entre las mitades. Al ayllu Nayhua, el primer ayllu de Hanansayaq, se le designa como qollana; es el 'primer, supremo' ayllu de la comunidad; San Miguel, el primer ayllu de Hurinsayaq, es el ayllu más grande y poderoso de la comunidad en términos de integrantes (60 miembros). Los quintos ayllus de ambas mitades (Qarhuacalla 2do y Pumatambo) tienen el status de ayllu sólo desde la Reforma Agraria. Es significativo hacer notar que ha habido un alto nivel de continuidad en los ayllus que componen las mitades desde los inicios de la Colonia» (Urton, 1984: 11).

Si bien como los aillus de Cabana, estos también son no-localizados, al menos cada cual tiene su terreno de cultivo que, aunque no se organizan como las franjas verticales al río al estilo de las *chapas* mantienen la acepción de propiedad que González Holguín le da a este término.

Un ejemplo de la organización de los aillus, mitades y anexos en agrupamientos saya se daba anualmente en Tambo, en la época en que el sistema de envarados (por ejemplo, la serie jerárquica de oficios religiosos y civiles) todavía funcionaba en toda su extensión. Una vez al año, el 1 de enero, los *varayoqkuna* (los que tienen cargos en la comunidad) se reunían en una de las dos plazas del centro de Tambo para participar en una ceremonia de afirmación del orden jerárquico y de las relaciones entre los *varayoqkuna* de los aillus y anexos. Cuando los *varayoqkuna* entraban a la plaza de arriba, ubicada al sur de la iglesia, la gente de *Hanansayaq* se alineaba a la derecha (oeste), con los *varayoqkuna* de los aillus al lado norte, los de los anexos, al sur; los *varayoqkuna* de *Hurinsayaq* se ubicaban de forma similar a la izquierda (este) de la plaza (**figura 23**). El gobernador de Pacaritambo, quien oficiaba en esta ceremonia anual, se paraba en la puerta principal de la iglesia, que permanecía abierta, de cara a los *varayoqkuna*. Durante este ritual, la organización de los sayas en la plaza de la iglesia se centraba en la reproducción de las



■ **Figura / Figure 21.** Distribución de los aillus de Cabana en la limpieza anual de las paredes del cementerio. / Distribution of the *Ayllus* of Cabana during the Annual Cleaning of the Walls of the Cemetery.

halves is named *Hanan sayaq* (Upper Half) and the other *Hurin sayaq* (the Lower half). The *ayllus* of Pacaritambo are distributed among the two as follows:

Hanansayaq	**Hurinsayaq**
Nayhua (= «qollana»)	San Miguel
Quinhuara	P'irca
Aqchakar	Yanchacalla
Qarhuacalla 1st.	Waychu
Qarhuacalla 2nd.	Pumatambo

Having established this organization of the *ayllus*, Gary Urton states:

> Implicit within the above list is the fact that there exist hierarchical relations among the *ayllus* and between the moieties. Nayhua *ayllu*, the first *ayllu* of Hanansayaq, is commonly referred to as *qollana ayllu*, the «first supreme» *ayllu* of the community. San Miguel, the first *ayllu* of Hurinsayaq, is the largest and most powerful ayllu in the community in terms of membership (ca. 60 members) and economic resources – especially land – which it controls. The fifth *ayllus* of the moieties (Qarhuacalla 2ndo and Pumatambo) have a relatively low status in the community, having been recognized as *ayllus* only since the time of the Agrarian Reform. …It is important to note that there has been a high degree of continuity in the composition of the *ayllus* of Pacariqtambo since the early colonial period. (Urton, 1984: 11).

1 Collana
2 Payan
3 Purucha
4 Ichoja
1 Collana

■ **Figura / Figure 22.** Secuencia anual en el auspicio de la fiesta del agua. / Annual Sequence during the Auspices of the Celebration of Water.

Although like the *ayllus* of Cabana these were also not localized, since each *ayllu* had its own land for cultivation. Although these were not organized according to the vertical bands along the river like the *chapas* that we saw on page, this land distribution does uphold the idea of ownership given by González Holguín for this term *ayllu*.

An example of the organization of the *ayllus*, halves, and annexes into groupings, called *saya*, was performed annually in Tambo, through the system of *envarado*[13] (for example, the hierarchical seriation of religious and civil offices) still functioned throughout all the land. Once a year, on the first of January, the *varayuqkuna* (those who held high positions in the community) met in one of the two plazas in the center of Tambo and participated in a ceremony that reinforced both the hierarchical order and the relationships between the *varayqokuna* from the *ayllus* and annexes. When *varayoqkuna* entered the plaza from above, located to the south of the church, those of *Hanansayaq* aligned themselves to the right (west), with the *varayuqkuna* of the *ayllus* positioned to the

13 According to Montes del Castillo this system is referred to by many different names, including the *sistema de envarado, sistema de varas*, *varoyoq/varayuc*, and *envarado*. All of these refer to the possession of the symbol of power, the *vara* (staff), by the ruler (Montes del Castillo, 1989: 239).

divisiones jerárquicas entre los aillus y anexos, y entre *Hanansayaq* y *Hurinsayaq*.

Cuando hacen una faena comunal, como arreglar las paredes de adobe de la iglesia y la plaza rectangular donde se ubican estas construcciones, ambas son divididas en diez segmentos llamados *chuta* para que estén a cargo de cada aillu. También se da el caso que el espacio interior de cada plaza lo dividan en nueve franjas, llamadas también *chutas*, y durante las fiestas principales de la comunidad, que se realizan entre el 24 de junio y el 29 de setiembre. Los integrantes de los aillus barren el suelo de las plazas de arriba y de abajo en la chuta que les corresponde (**figura 24**)[10].

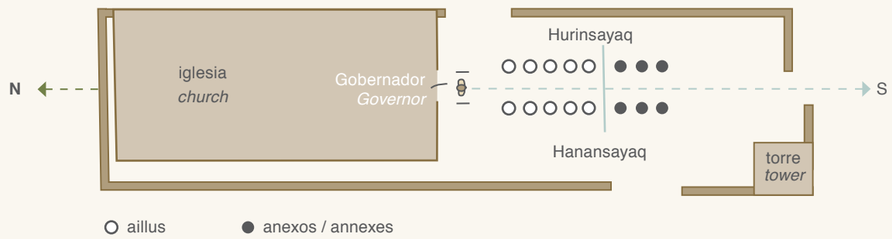
10 Como en la comunidad de Alccmencca (Ayacucho), que cuentan con una vara para establecer la distancia del espacio que cada comunero debe trabajar en la faena de limpiar las acequias, aquí, como se trata de una colectividad que trabaja al unísono la medición, es más compleja. Urton nos dice:
«Melchior y Fermín eran los segundas (cabecillas) de dos de los diez ayllus entre los que se dividen los campesinos de Pacaritambo. La tarea de limpiar la plaza es de responsabilidad de los ayllus; a cada uno se le asigna una sección rectangular llamada chuta. Las chutas son de diferentes tamaños; los ayllus grandes tienen chutas grandes, los ayllus chicos tienen chutas más chicas (más estrechas). Como cabezas de sus respectivos ayllus, Melchior y Fermín eran responsables de hacer estas dos secciones de la plaza presentables al sacerdote, y de demostrar su respeto a la Virgen, barriendo la basura y llevándosela de allí. Antes de comenzar el trabajo, los dos hombres discutían acerca de los límites entre las chutas. Los dos hombres llevaban discutiendo varios minutos, burlándose uno del otro, con gritos que sabían serían oídos y apreciados por los hombres que se encontraban al otro extremo de la plaza construyendo los dos altares que serían el centro de la celebración de ese día. Cada hombre argüía acerca de la orientación de la línea demarcatoria de la chuta, que si el otro aceptaba, determinaría una chuta más chica y, por tanto, un área menor para barrer. Melchior y Fermín estaban ansiosos por regresar al otro lado de la plaza donde los hombres compartían ahora una botella de trago.
No había marcas visibles en el suelo que indicaran dónde habían establecido el límite entre las dos chutas la última vez que fueron barridas, durante las fiestas de San Pedro, el santo patrón de Tambo (29 de junio)., La única marca fija y visible que Melchior y Fermín podían usar en su discusión acerca del lindero en común, se encontraba en lo alto, a travésde la plaza, en la gruesa pared de adobe que bordea la plaza de arriba. En ella se en-

north and those of the annexes to the south. The *varayuqkuna* of *Hurinsayaq* also arranged themselves in a similar fashion, but to the left (east) of the plaza (see **Figure 23**). The governor of Pacaritambo, who officiated this annual ceremony, stood facing the *varayuqkuna* at the principal door to the church, which remained open. Throughout this ritual, the organization of the *sayas* in the church plaza revolved around the reproduction of divided hierarchies, between *ayllus* and annexes, and between *Hanansayaq* and *Hurinsayaq*.

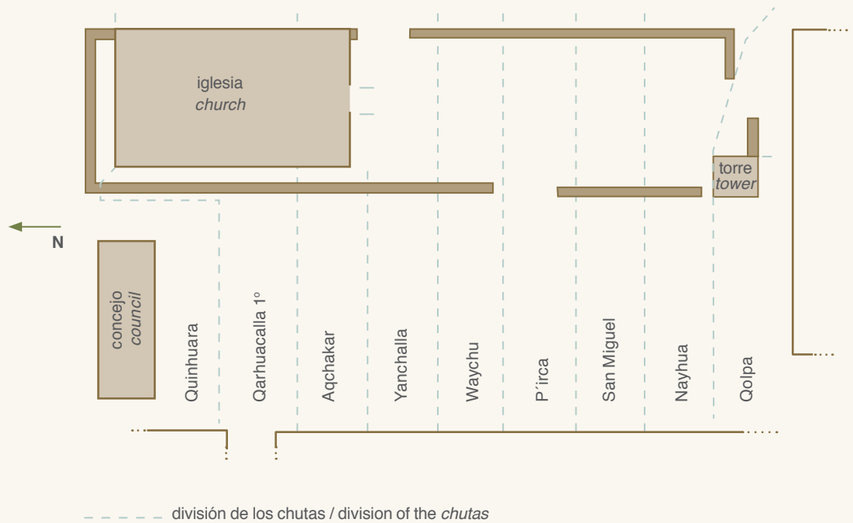
When a communal task was carried out, such as the mending of the adobe walls of the church and rectangular plaza which held these constructions, both were divided into ten segments called *chutas,* so that each *ayllu* was in charge of one. Also, the space of the plaza between these walls was divided into nine strips, also called *chutas*, and during principal community celebrations, which were performed annually between June 24th and September 29th, the members of each *ayllu* swept the floor of the plaza from top to bottom in its corresponding *chuta* (see **Figure 24**).[14]

14 In the community of Alccmencca (Ayacucho), the residents had a measuring stick that established the distance that each person ought to work in the task of cleaning the irrigation channels. Here, since we are dealing with the collective work performed in unison, the process is more complex. Urton mentions, «Melchor and Fermin were the headmen (*segundas*) of two of the *ayllus* of Pacariqtambo. The task of cleaning the plaza is the responsibility of the *ayllus*, each one being assigned a long rectangular section, called a *chuta*. The *chutas* are of different sizes; large *ayllus* have large *chutas*, small *ayllus* have smaller (i.e., narrower) ones. As the headmen of their respective *ayllus*, Melchor and Fermin were responsible for making these two sections of the plaza presentable to the priest, and of showing their respect to the Virgin, by sweeping up the debris and carrying it away. Before beginning work, the two men were arguing over the boundary line between their *chutas* (Fig. 3).
The two men had been arguing for several minutes, taunting each other with shouts which they knew would be overheard, and appreciated, by the men at the far end of the plaza who were building the two altars that would be the focus of the day's celebration. Each man was arguing for an orientation of the *chuta* boundary line which, if accepted by the other, would result in a smaller *chuta*, and therefore a smaller area to sweep. Melchor and Fermin were anxious to return to the other end of the plaza where the men were now sharing a bottle of *trago*.
There were no visible marks on the ground that would indicate where the boundary line had been established between these two

■ **Figura / Figure 23.** Agrupamiento ceremonial. / Ceremonial Groupings at Pacariqtambo.



■ **Figura / Figure 24.** Trabajos en el espacio interior de cada plaza. / The division of work in the interior of each plaza



Con estos antecedentes, creo que ahora no debe sorprendernos que en el pasado se dio algo muy parecido con las *panacas* y aillus que estuvieron al servicio de un conjunto de actividades como responsabilizarse del cuidado de determinadas huacas que se distribuían a lo largo de algunos de los 42 *ceques* que se disidían en el sistema de líneas imaginarias que se irradiaban desde el Templo del Sol o Coricancha hacia la periferia (ver **diagrama 7**, página 215) o cuando se encargaban de arrojar a ciertos ríos a las enfermedades durante la fiesta de la *situa*, como se aprecia en el **diagrama 8**.

cuentra la iglesia colonial, que está cercada por paredes de adobe de 2 a 3 metros de altura. Estas paredes, así como los suelos entre la plaza de arriba y la de abajo, están divididos en secciones llamadas chutas. El ancho de pared que presentaban las chutas contiguas de los ayllus de Melchior y Fermín era distinguible aun a distancia: la de Melchior estaba cubierta por paja y cañas: la de Fermín tenía tejas rojas. Desde el lugar de ubicación de los hombresen el lado occidental de la plaza de abajo, podía verse dónde terminaba la paja y dónde comenzaban las tejas.
En tanto la discusión aumentaba, otras personas que atravesaban la plaza en dirección a los campos, se unían a los dos hombres, y opinaban también dónde debía ubicarse el lindero. Para dar pruebas (desde la privilegiada perspectiva de sus respectivas chutas) de dónde debía marcarse el límite, los dos hombres señalaban, alternadamente, con los dedos, el sitiomen el cual cambiaba el material de techado de la pared y describían grandes arcos con sus brazos para demostrar que, ciertamente, la línea pasaba muy cerca del lugar en que estaban parados dentro de sus chutas. La discusión finalmente se resolvió cuando Melchior y Fermín levantaron sus brazos en señal de disgusto y procedieron a barrer sus chutas hasta un lindero mal definido sobre el cual había más o menos un acuerdo~ luego, arrojaron los sacos llenos de basura de sus chutas al borde de la plaza y se encaminaronal otro extremo.
En el ejemplo anterior, las chutas de la plaza surgen de la práctica del trabajo comunal, es decir, en el proceso de dividir los espacios públicos en secciones y en el trabajo de los ayllus para reparar las construcciones y limpiar el terreno de estas secciones. La marca limítrofe entre dos chutas, cualesquiera que sean, puede verse en las discontinuidades estructurales u ornamentales a lo largo de la pared, pero estas marcas limítrofes deben ser alargadas a través del terreno de la plaza, en un proceso de interacción social entre los miembros de los ayllus que tienen la responsabilidad del mantenimiento de estas secciones con ocasión de rituales públicos anuales».

With this background, I believe that it should not be surprising that in the past something very similar occurred with both the *panacas* and *ayllus*, which performed a series of activities, including the responsibility for the care for certain *huacas,* that were distributed along the forty-two *ceque* lines, which radiated from the Temple of the Sun, or Coricancha, towards the periphery along imaginary lines, (see **Diagram 7,** page 215), or the task of throwing particular diseases into the river during the celebration of *Situa*, as can be seen in **Diagram 8**.

chutas when they had last been swept, at the time of the festival of San Pedro, the patron saint of Tambo (June 29).
The only fixed and visible marker that Melchor and Fermin could use in their dispute over their common boundary lay higher up across the plaza, along the thick adobe wall bordering the upper plaza. The upper plaza, which contains the large, colonial-period church, is surrounded by adobe walls which stand 2-3 m. high. These walls, like the grounds within both the upper and the lower plaza, are divided into sections, called *chutas*. The stretch of walls representing the adjacent *chutas* of Melchor and Fermin's ayllus were distinguishable, even at a distance; Melchor's was capped with thatch, while Fermin's was capped with fired-clay roofing tiles. From where the men stood along the western side of the lower plaza, it was apparent where the thatch ended, and the roofing tiles began. But how to extend a line from that point on the wall, across the plaza, to where the men stood?
As the argument grew louder, the two men were joined by other people -- men who were passing through the plaza on their way to their fields -- who offered opinions as to where the line should be drawn. To offer proof (from the privileged perspective of their own *chuta*) of where the line should be drawn, the two men alternately aimed over outstretched fingers at the place where the roofing material changed along the wall, and then swept their arms down in great arcs to show that, indeed, the line passed very near to where each stood near the common boundary between the two *chutas*. The argument was finally resolved as Melchor and Fermin threw up their arms in disgust, proceeded to sweep their *chutas* up to an ill-defined boundary line that had been more or less agreed upon, emptied their sacks of rubbish just beyond the edge of the plaza, and headed for group of men standing around the altars at the other end of the plaza.
In the example given above, the plaza *chutas* are shown to emerge in the practice of communal labor -- that is, in the process of dividing public space into sections and in the work of the *ayllus* in repairing the structures and cleaning the spaces that fall within these sections. The boundary marker between any two *chutas* is visible in the structural or ornamental discontinuities along the walls, but these boundary marks must be extended across the plaza grounds in a process of social interaction between the members of the *ayllus* who have the responsibility for maintaining any two adjacent strips of territory.» (Urton, 1984: 26-7).

■ Pasadizo interior en Coricancha, Cuzco. / Interior Passageway in Coricancha. Cuzco.

■ **Diagrama / Diagram 8.** Las *panacas* y aillus en el acto purificatorio de la situa. / The *panacas* and *ayllus* during the Purification Act of the *Situa.*

	Hurin Cuzco		Hanan Cuzco	
	Cuntisuyo	Collasuyo	Antisuyo	Chinchaysuyo
Panacas	Yaura *panaca* ayllu (2) Chima *panaca* ayllu (1)	Uscamayta ayllu (4) Apomayta ayllu (5) Ahuaymin ayllu (3)	Cuzco *panaca* ayllu (8) Aucaylli ayllu (7)	Capac ayllu (10) Atun ayllu (9) Vicaquirao ayllu (6)
Aillus	Masca *panaca* ayllu Quesco ayllu	Sutic ayllu Maras ayllu Cuicusa ayllu	Tarpuntay ayllu Saño ayllu	Chavitecuzco ayllu Arairaca ayllu «Otros de Uro» / «Others from Uro»
Panacas y aillus entregan a los *mitimaes* el mal en: *Panacas* and *ayllus* deliver evil to the *mitimaes* in:	Churicalla (a 10 km del Cuzco) / (10 km from Cuzco)	(Angostura de) Aco-Yapongo (a 10 km del Cuzco) / (10 km from Cuzco)	Chita	Salpina (a 5 km del Cuzco) / (5 km from Cuzco)
Mitimaes	Yaurisqui (a 5 km del Cuzco) / (5 km from Cuzco) Tantar (a 20 km del Cuzco) / (20 km from Cuzco)	Huayparga Antahuailla Huayrapacha	Pisa (los de Coya y Paullo) / (those of Coya and Paullo)	Jaquijahuana, Tilca (situados sobre Marcahuasi, 50 km del Cuzco) / (located on Marcahuasi (50 km from Cuzco)
Río donde fue echado el mal River where evil was thrown	Cusibamba	Quiquijana	Pisa	Apurimac

Capítulo

Chapter

5

Las *panacas* y la ahistoricidad de los incas

The *Panacas* and the Ahistoricity of the Incas

Las *panacas* y la ahistoricidad de los incas

1. Las *panacas* y los aillus periféricos

Las *panacas* fueron unidades sociales que, como los aillus simbólicos a los cuales acabamos de referirnos, conformaban un número fijo, que, inspirados en el sistema decimal, sumaban diez y agrupaban a parientes de rango nobiliario vinculados en distinto grado con el monarca divino (ver página 92 y **diagrama 1**).

Como hemos visto en mi libro *La monarquía divina de los incas* (2020), la existencia de estas agrupaciones de naturaleza simbólica no es una peculiaridad andina. También entre los grupos ge y los bororos del Brasil Central encontramos modalidades semejantes.

Los pueblos nómades de Norteamérica tampoco son una excepción a esta tendencia, pues, aparte de que muchas veces están estructurados en un sistema de mitades, muy frecuentemente las agrupaciones sociales (que son identificadas como clanes) se organizan en números fijos de naturaleza simbólica.

Es dable que esto ocurra, pues, como señala Elisabeth Tooker (1971): «Como regla general, la descendencia es enfatizada muy poco entre los indios de Norteamérica» (página 358, traducción mía). Ella añade:

> «para al menos muchos clanes indios de América del Norte, falta la creencia en la descendencia de un ancestro común. El tótem del clan no era considerado un antepasado, sino un ser con el que los miembros del clan se asociaban particularmente. Por lo tanto, es posible que estos clanes no sean linajes para los que se hayan olvidado las conexiones genealógicas, sino grupos compuestos de linajes para los cuales dichas conexiones nunca existieron o fueron de incidental importancia. Prioritariamente, los clanes pueden ser un dispositivo para clasificar a las personas que no son bien conocidas, no un medio para retener el conocimiento de las relaciones genealógicas» (ibídem: 359, la traducción es mía).

Siguiendo un estudio del antropólogo angloamericano Robin Fox sobre los Pueblo (1967), Tooker sostiene también que, más que la extensión de la membresía a un linaje, la pertenencia a un clan era como la de una nacionalidad o, mejor aún, una nacionalidad religiosa (ibídem: p. 360). Ahondando en esta idea, agrega:

> «Cuando los datos son buenos, es decir, cuando el estudio antropológico ha sido relativamente intenso y cuando la cultura aborigen no ha sido muy cambiada como resultado directo o indirecto del contacto

■ **pp. 322-323.** Vista panorámica del valle del Cuzco desde el cerro Huanacaure. / Panoramic View of the Valley of Cuzco from the Huanacaure Mountain.

The *Panacas* and the Ahistoricity of the Incas

1. The *Panacas* and the Peripheral *Ayllus*

The *panacas* were social units that, like the symbolic *ayllus* that we just mentioned, conformed to a fixed number, which added to ten since they were inspired by the decimal system. They were also linked to the noble relatives who were associated in differing degrees to the divine monarch (see page 92 and **Diagram 1**).

As was demonstrated in my book *La monarquía divina de los incas* (2020), the symbolic nature of these groupings is not unique to the Andes. Similar practices have also been found among both the Gê and Bororo groups in Central Brazil.

The nomadic groups of North America, however, are an exception to this tendency, since apart from other similar social structures, such as the use of halves, their social groups (which are identified as clans) are very often organized according to fixed numbers that are symbolic in nature.

It is possible that this occurs, because, as Elisabeth Tooker has argued, «as a general rule, descent is little emphasized among North American Indians» (1971: 358). Furthermore, she adds,

> For at least many North American Indian clans the belief in descent from a common ancestor is lacking. The totem of the clan was not regarded as an ancestor, but as a being with whom the members of the clan were particularly associated. Thus, it is possible that these clans are not lineages for which the genealogical connections have been forgotten, but rather groups composed of lineages for which the genealogical connections never existed or were of incidental importance. Clans may be primarily a device for classifying people who are not well known, a device for retaining knowledge of genealogical relationships (Ibid: 359).

Following a study by the Anglo-American Anthropologist Robin Fox on the Pueblo (1967), Tooker also maintains, that beyond the extension of lineage membership, belonging to a clan was a kind of a nationality, that is, a religious nationality (Ibid: 360). Delving further into the idea, she adds:

> Where the data are good, ie. where the anthropologist's study has been relatively intensive and where the aboriginal culture has not been greatly changed as a direct or indirect result of contact with Western civilization, there often is evidence that the members of the clan consider themselves not linked by reason of their relationship through father or mother, as the case may be, but by reason of their relationship to a clan bundle or fetish and its associated rites (Ibid).

In turning to Mesoamerica, John Ingham demonstrates that the *capulli* of the

con la civilización occidental, a menudo hay evidencia de que los miembros del clan se consideran a sí mismos no vinculados por razón de su relación a través de su madre o su padre, según sea el caso, sino por su relación con un bulto o fetiche de clan y sus ritos asociados» (ibídem: 360, la traducción es mía).

Si nos trasladamos a Mesoamérica, John Ingham (1971) nos demuestra que los calpulli de los mexica, que los cronistas los identificaron como «barrios» y que se han pensado que fueran clanes patrilineales (Caso 1961), aunque localizados en el espacio, fueron también colectividades de naturaleza simbólica que se expresaron en el número 26, que eran un compuesto de las cifras 6 + 7 = 13 y 6 + 7 + 13, y que tenían un correlato con la organización del tiempo y del espacio.

Esto no quiere decir, por otro lado, que, como en el caso de los aillus peruanos no existiese una ideología en que la adscripción a estos grupos fuera de naturaleza parental, como ocurría con los iroqueses y otros grupos, que por lo general era de naturaleza matrilineal. Pero tan solo ideológicamente, pues se daban también otros criterios de reclutamiento que no conllevaban la identificación con un ancestro, sino principalmente con figuras religiosas, como un tótem del cual no creían descender, y no siempre eran exogámicos (ibídem: 357).

En el Perú, la primera fuente en referirse a algunos nombres de las *panacas* bajo el término *pañaca* fue fray Domingo de Santo Tomás, en su *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* (1560).

Cercano a fray Domingo de Santo Tomás, aunque este nunca viajó al Perú, fue fray Bartolomé de las Casas, otro cronista que alude con más detalles a estos grupos sociales, pero el que nos da la versión más completa, aunque tardíamente y copiando un original que pudo haber sido redactado por el licenciado Polo de Ondegardo hacia 1560, fue el padre jesuita Bernabé Cobo, en su *Historia del Nuevo Mundo* (1653). Partiendo principalmente de esta fuente, la descripción del ceremonial de la *situa* de Cristóbal de Molina e *Historia índica*, de Sarmiento de Gamboa, que Tom Zuidema se basa para escribir su *El sistema de* ceques *del Cuzco: la organization social de los incas* (1964), que tuvo el gran mérito de abrir un derrotero que se ha constituido en revolucionario.

Aunque los aportes que se han ofrecido para el conocimiento de la cultura inca sobre la base de sus estudios sobre este sistema son numerosos, quizá el más interesante (y que debo reconocer despertó mi interés por estudiar esta cultura y, en general, el mundo andino) fue su interpretación de la historia de los diez primeros personajes que se supone gobernaron el Imperio inca bajo cauces normales como figuras ajenas a los cánones historiográficos de Occidente. Es decir, como reyes ahistóricos o, si se prefiere, cabezas totémicas de las *panacas* cuzqueñas que ocupaban una posición predeterminada, como los aillus simbólicos contemporáneos que he mencionado, en el sistema de los *ceques* y en algunos rituales.

Si bien el análisis de Zuidema destaca esta particularidad que podríamos considerar revolucionaria en los estudios de la historia inca y ofrece aportes significativos para el estudio de la organización social del Cuzco, será Brian Bauer quien, aparte de corroborar el aporte de Zuidema, en su libro *El espacio sagrado de los incas. El sistema de los ceques del Cuzco* (2000), nos ofrece un magnífico análisis de las fuentes y aportes de otros investigadores, así como una descripción detallada sobre este sistema creado por los incas. Gracias a ella, mejora el esquema ideal de Zuidema que vimos en el **diagrama 7** y desarrolla

Mexica,[1] which the chroniclers identified as «barrios (neighborhoods),» were thought to have been patrilineal clans (Caso, 1961). Although each was localized in space, together they also held a symbolic nature that was expressed by the number 26, which was composed of the number structure: 6 + 7 = 13 and 6 + 7 = 13. This structure correlated to the organization of both time and space.

This does not mean, on the other hand, that, in the case of the Peruvian *ayllus* there was no ideology in which the adscription of these groups was parental in nature, as was the case with the Iroquois and other groups, which was generally of a matrilineal nature. But only ideologically, since there were also other recruitment criteria that did not entail identification with an ancestor, but mainly with religious figures, such as a totem from which they did not believe they descended, and they were not always exogamous. (Caso, 357).

In Peru, friar Domingo de Santo Tomás was the first to include the names of some of the *panacas* under the label *pañaca* in his *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú* (1560). Similarly, friar Bartolomé de las Casas, despite never having traveled to the Americas, included more details pertaining to the social formation of *panacas*. Later, the Jesuit priest Bernabé Cobo, copying what is believed to have been written by bachelor Polo de Ondegardo around 1560, provided what has been considered to be the most complete version in his *History of the New World* (1653). This book became the source for the ceremonial description of the *Situa* by Cristóbal de Molina and the *Historia índica* by Sarmeinto de Gamboa. The latter became the principal information used by Tom Zuidema in his book *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Incas* (1964), which opened a new course for Incan studies.

Despite the numerous contributions to the understanding of Incan culture based upon Zuidema's system of numbers, perhaps the most interesting (and which I must admit inspired me to study this culture and Andean society more generally in my doctoral dissertation) was his interpretation of the history of the first ten persons, who were assumed to have governed the Incan Empire under normal conditions outside the historiographic canons of the West. That is, he studied them as ahistorical kings. Put another way, they were the totemic leaders of the Cuzco *panacas*, which occupied a predetermined position, just like the contemporaneous *ayllus,* I previously mentioned, in the *ceque* line system and in certain rituals.

While it was Zuidema's analysis that brought this particularity to light, it was Brian Bauer who was truly a revolutionary in the study of Incan history. His work provides significant contributions for the study of the social organization of Cuzco. In his book *The Sacred Landscape of the Inca: The Cuzco Ceque System* (1998) Bauer not only corroborates Zuidema's findings, but also offers a detailed analysis of this system created by the Incas, based on his work with both the primary and secondary sources. Moreover, he improved the ideal plan offered by Zuidema that we saw in **Diagram 7** and created another one, which despite lacking the social groups, is much closer to reality, as we will see shortly in **Diagram 9:**

Agreeing with Zuidema's proposal, Bauer notes:

> The spatial divisions of the Cuzco Valley, as defined by the projections of *ceques* across the region, were linked to the social organization of the capital by the ritual responsibilities that various kin groups held for *huacas* along particular lines. According to Cobo, members of the Cuzco kin groups held ritual obligations to

1 Ingham defines the *capulli* as a residential, landholding group of men, possessing their own military college, patron deity, and temple, which were also grouped into what has been understood as barrios or neighborhoods (1971: 616).

■ **pp. 328-329.** Muyucmarca en Sacsayhuamán, Cuzco. / Muyuq Marka in Sacsayhuaman. Cuzco.

otro, aunque carente de los grupos sociales, más apegada a la realidad, como veremos en el **diagrama 9**.

Coincidiendo con Zuidema, Bauer apunta:

> «Las divisiones especiales del valle del Cuzco, tal como las definieron la proyección de los *ceques* por la región, estaban vinculados a la organización social de la capital por las responsabilidades rituales que diversos grupos de parentesco tenían por las huacas que estaban a lo largo de los *ceques* particulares. Según Cobo, los miembros de los grupos de parentesco cusqueños tenían la obligación ritual de mantener los santuarios de ciertos *ceques* en momentos específicos».

Corroborando esta afirmación, cita a Cobo, cuando dice:

> «Y cada *ceque* que estaba a cargo en las parcialidades, y familias de la dicha ciudad del Cuzco, de las quales salían los ministros, y sirvientes, que cuidaban de las Guacas de su *ceque* y atendían a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos» (Cobo, 1980: 15 [1653], libro 13, capítulo 13).

Es más, en el texto del documento del sistema de *ceques*, Cobo ocasionalmente, indica qué grupo de parentesco era responsable por un *ceque* específico. Por ejemplo, el primer *ceque* del Chinchaysuyo CH 1 dijo que: el primer *ceque* se decía, Cayao, estaba a cargo de la parcialidad, y aillu de Goacataqui (Cobo, 1980:15 [1653, libro 13, capítulo 13]).

A partir de un análisis de los nombres de los diversos grupos de parentesco que aparecen en la «Relación de las huacas», es posible deducir que la obligación de mantener y rendir culto a los santuarios de los *ceques* estaba repartida entre dos divisiones sociales del valle del Cuzco definida a grandes rasgos:

maintain the shrines along certain *ceques* at specific times (Ibid: 39).

To corroborate this claim, he continues and cites Cobo who claims, «each *ceque* was the responsibility of the partialities and the families of the city of Cuzco, from within which came the attendants and servants who cared for the *guacas* of their *ceque* and saw to offering the established sacrifices at the proper times» (as cited by Bauer, 1998: 39).

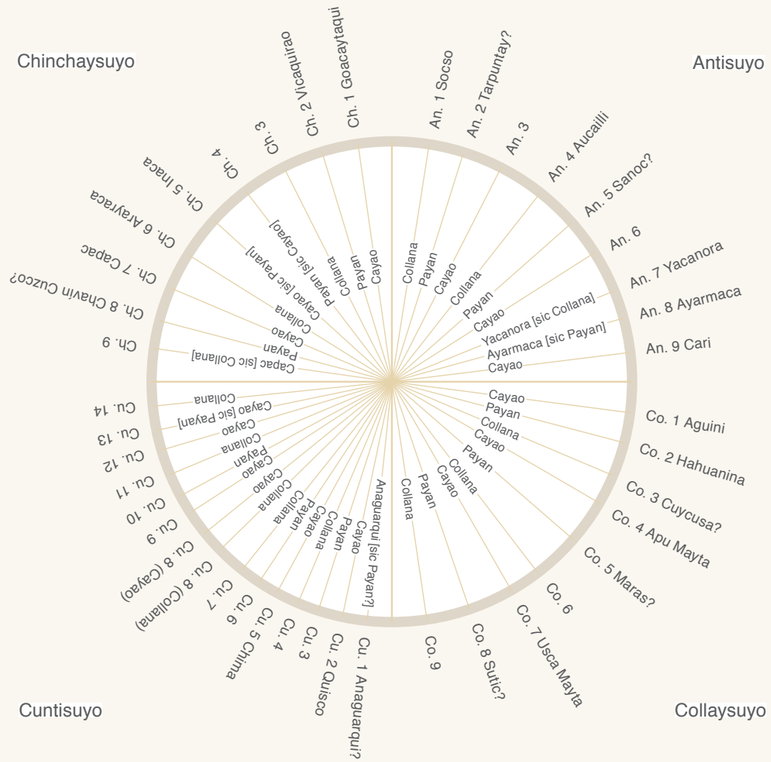
Furthermore, in the text of the document on the *ceque* system, Cobo occasionally indicates what kin group was responsible for a specific *ceque*. For instance, in the first *ceque* of Chinchasuyu he wrote, «the first *ceque* they called, Cayao, it was the responsibility of the partiality and ayllo of Goacaytaqui and had the following five guacas»(as cited by Bauer: 39).

Continuing, he writes:

> From an analysis of the various kin-group names included in the *Relación de las huacas*, it can be deduced that the obligation of maintaining and worshiping the shrines along the *ceques* was divided between two broadly defined social divisions of the Cuzco Valley: (1) the *panacas* of the ruling Incas and (2) the non-royal *ayllus* of Cuzco. The *panacas*, or what can be referred to as «royal *ayllus*» were composed of the direct descendants of Inca kings. The non-royal *ayllus* of Cuzco comprised the lower-level citizens of the imperial city (Ibid).

In the following pages there is an attempt to identify the *ceques* that were under the responsibility of these social groups. This is an arduous task, given the enormous disorganization in the placement of the *huacas*, for which the social groups were in charge. Nevertheless, building upon the work of Tom Zuidema and Anthony Aveni as well as the historical sources by Albornoz, Cristóbal de Molina El Cuzqueño, Cieza de

■ **Diagrama / Diagram 9.** Representación más apegada a la realidad del sistema de los *ceques* del Cuzco (tomada del libro de Brian Bauer). / Most Approximate Representation of the Actual *Ceque* line system of Cuzco (from Brian Bauer, 1998: PG).



(1) las *panacas* de los reyes incas y (2) los aillus no reales del Cuzco. Las *panacas*, o lo que se puede llamar como aillus regios, estaban formados por los descendientes directos de los reyes incas. Los aillus cuzqueños que no formaban parte de la realeza comprendían a los ciudadanos de menor nivel de la ciudad imperial (Bauer, ob. cit.: 42-43).

Las páginas que siguen a estas afirmaciones es un intento de identificar los *ceques* que estuvieron a cargo de estos grupos sociales. La tarea es ardua por darse un tanto de desorden en la ubicación de las huacas objeto de los cuidados de estos grupos sociales. Sin embargo, la acomete, valiéndose de las investigaciones hechas tanto por Tom Zuidema y Anthony Aveni como por fuentes históricas de Albornoz (1967), Cristóbal de Molina *El Cuzqueño*, Cieza de León, Sarmiento de Gamboa y otros más, e intentando verificar *in situ* las huacas más evidentes y las hipotéticas.

Aunque no establece el significado que tienen muchas de la huacas, no es difícil encontrar ciertas correspondencia entre las *panacas* y algunos *ceques* que encierran huacas que guardan correspondencia con el grupo social, como es el caso del quinto *ceque* del Chinchaysuyo, que parece haber sido responsabilidad de Iñaca *Panaca*, el grupo de Pachacútec Inca Yupanqui, pues los miembros de este grupo hacían sacrificios a la huaca de Cusicancha, que estaba al frente de Coricancha Pachamama, donde, se dice, nació Túpac Inca Yupanqui. Luego seguía Pucamarca, un templo donde se guardaba el ídolo del Trueno o Chucuylla, y así seguían otros en este *ceque* vinculados a esta *panaca* (Bauer, 2000: 67).

Esto a manera de ejemplo, pues no siempre fue posible identificar a las huacas, pues unas no están bien escritas o se confunden con otras adyacentes. Sin embargo, Brian Bauer ha identificado *in situ* numerosas huacas que requieren determinar la naturaleza de los vínculos de las *panacas* que tenían responsabilidad sobre ellas. Pero de lo que no cabe duda es que estamos ante un sistema relativamente cerrado en que cada *panaca* ocupa una posición predeterminada. Lo mismo sucede con las huacas, aunque puede haber variaciones debido a consideraciones históricas.

Si las huacas no ocuparan una posición predeterminada, no sumarían la cifra de 328 que corresponden a un calendario lunar ni muchas de ellas se constituirían en hitos calendáricos que coadyuvarían a determinar los solsticios y equinoccios, el paso del Sol por el cenit y el nadir y otros hitos astronómicos indispensables para determinar los momentos en que se celebraban sus festividades o sus actividades agropecuarias.

Como ocurre en nuestros días, en la comunidad de Andamarca (Lucanas, Ayacucho), el total de santos que veneran son un total de 20, cada cual ocupa una posición jerárquica de igual número que actúan en determinados contextos festivos y cuando asisten a las doctrinas. Como veremos en unos diagramas que siguen, a diez de estos santos de mayor jerarquía se les da el calificativo de «constaticios» y a los otros diez, «ocultos». Los primeros, a su vez, son divididos en «propietarios» y «*sullca*», y los segundos, si bien no cuentan con una denominación clasificatoria particular cuando sus auspiciadores se reúnen en una plaza como en la celebración del Día de Todos los Santos, siguen un orden descendente a continuación de los anteriores. Además, los que representan santos femeninos van a la izquierda de los que lideran el grupo y los masculinos, a la derecha. Pero acá no acaban las posiciones. Los de mayor jerarquía entre los «propietarios» se dividen en Amunchic o Qollana Amo (el Santísimo), Yayanchic (el patrón de la comunidad) y Mamanchic (la patrona) y entre los

León, Sarmiento de Gamboa and many others, Bauer attempted to locate and verify in situ the most evident and hypothetical *huacas*.

Although Bauer did not establish the meaning of many of the *huacas*, it is not difficult to find certain correspondence between the *panacas* and some of the *ceque* lines that include the *huacas* associated with the social group. For instance, the fifth *ceque* line of Chinchaysuyo, which appears to have been the responsibility of the Iñaca *Panaca*, which was the group related to Pachacútec Inca Yupanqui. The members of this group made sacrifices to the *huaca*, Cusicancha, which was in front of the Coricancha Pachamama, where they say Túpca Inca Yupanqui was born. Further along the line was Pucamarca, a temple where the idol of thunder god, or Chucuylla, was placed, and even farther along were other *huacas* on this *ceque* line associated with the *panaca* (Bauer, 1998: 49-74).

Apart from this example, it is not always possible to identify the *huacas*. They were either not well described or they were confused with others that were adjacent. Nevertheless, Brian Bauer has identified in situ numerous *huacas*, which necessitate an explanation of the nature of their relationship to the *panacas*, that held responsibility for their care. It is without a doubt that this is a relatively closed system, in which each *panaca* occupied a predetermined position. The same occurred with the *huacas*, although there might have been variations due to historical considerations.

If the *huacas* had not held a predetermined position, they would not have totaled to 328, which corresponds to the days of a lunar calendar, nor would many of them have constituted important calendric dates. Therefore, these *huacas* contributed to determining the solstices, the equinoxes, the passing of the Sun across the zenith and nadir, as well as other indispensable astronomical events, according to which they celebrated their festivities and agricultural activities.

As occurs, in the community of Andamarca (Lucanas, Ayacucho), today the total number of saints annually venerated are twenty. Each saint holds a corresponding hierarchical position when they are incorporated into distinct festive contexts and assist in catechism. As shown in the following **Diagrams 10** and **11**, the saints of the greater hierarchy are qualified as «confirmed,» while the other ten as labeled as «hidden.» First, they are in turn, divided into «owners» and «granddaughters (sullca).» Later, although lacking their own classificatory denominations when their members reunite in the plaza during feasts, such as that of All Saints (Nov. 1), they place themselves in a descending order in continuation of that given by those preceding them. Moreover, those that represent female saints go to the left of those who lead the group, while those who represent male saints go to the right. But, this is not then end of their predetermined positionality. Those pertaining to the major hierarchy between the «owners' are divided in Amunchic or Qollana Amo (the most holy), Yayanchic (the patron of the community), and Mamanchic (the patroness); while those among the lower Sullca hierarchy are divided into Sullca Amunchic, Sullca Yayanchic, and Sullca Mamanchic (see **Diagram 10**).

Perhaps one of the most important roles they fulfill is to distribute different points of the irrigation system of the eastern and western banks, following a daily sequence that goes from south to north, which coincide with their representatives (mayordomo, previste, and *muñidora*), with a ritual officiant, called a *ñawin churaq*, who places payments or offerings at different points along the irrigation system, the *yaku mayor,* or water distributor.

I will not extend further on this point, since I have done so in my 1976 published talk and also in my book *Parentesco, recipcoidad y jerarquía en los Andes. La organización social de la comunidad de Andamarca* (1992). The similarity that I have shown between the *panacas* and *huaca* should be clear. There is, though, still an additional point about

Sullca; Sullca Amunchic, Sullca Yayanchic y Sullca Mamanchic (ver **diagrama 10**).

Quizá uno de los roles más importantes que cumplen es el de repartirse distintos puntos del sistema de irrigación de las bandas oriental y occidental, siguiendo una secuencia diaria que va de sur a norte, los cuales concurren con sus representantes (mayordomo, previste y muñidora) con un oficiante ritual llamado *ñawin churaq*, que pone los pagos u ofrendas en distintos puntos del sistema de riego el *yaku* alcalde o repartidor del agua.

No me explayo más en este punto porque lo he hecho extensamente en una ponencia publicada en 1976 y en mi libro de 1992 (*Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. La organización social de la Comunidad de Andamarca*).

Basta lo que expongo entre la semejanza de este sistema en relación con las *panacas* y las huacas. Todavía queda un punto adicional al cual ya he aludido en mi libro *La monarquía divina de los incas* y que lo mencionan Bartolomé de las Casas, Pedro Gutiérrez de Santa Clara y Jerónimo Román y Zamora.

Ya hemos visto que cada *panaca* tenía en el valle su franja de tierra, que denominaban *chapa*, pero no solo en este contexto cada *panaca* tenía su propio espacio, también en la urbe la naturaleza localizada de cada una de ellas como he referido en mi libro *La monarquía divina de los incas*, tal es su naturaleza localizada que como en el caso de los *calpulli* mexicanos algunas crónicas del siglo XVI trataron a las *panacas* de «barrios». Como veremos, este es el caso de fray Bartolomé de las Casas (1892 [1561]: capítulo XVII), Román y Zamora (1595: libro II, capítulo XII, folio 165v) y Gutiérrez de Santa Clara (1905 [1544-1548], tomo 3, capítulo L: 433). Según estos autores, tanto en Hanan como en Hurin, los barrios que encerraban eran cinco. Cada cual correspondía a las *panacas*, que

panacas which I have alluded to in my book *La monarquía divina de los incas,* and which is also mentioned by Bartolomé de las Casas, Pedro Gutiérrez de Santa Clara, and Jerónimo Román y Zamora.

We have already seen that each *panaca* had in the valley their own strip of land, which was called a *chapa*. Not only in this context did each have its own space, but also each was localized within the city. As I mentioned in my book *La monarquía divina de los incas,* the nature of this spatial localization is similar to that of the Mexican *capulli*, such that some chroniclers of the sixteenth century treat the *panacas* as neighborhoods (Ossio, 2020). As we will see, this is the case of friar Bartolomé de las Casas (1892 [1561]: Chapter XVII), Román y Zamora (1595: Book II, Chapter XII, folio 165v), and Gutiérrez de Santa Clara (1905 [1544-1548], Volume 3, Chapter L: 433). According to these authors, both *Hanan* and *Hurin*, consisted of five neighborhoods. Each of which corresponded to a *panaca*, which – according to other sources – were associated with each half. The most novel of the information provided is that each one appears to have been associated in turn with the relatives of the Inca, according to the chronicler who wrote the description. Las Casas, which of the three authors is the one who provides the most complete list of the *panacas*, taking Pachacútec as his principal reference, states:

> The first thing about this done by Pachacuti was to divide the entire city of Cuzco, that already was very populous, into two neighborhoods, or parts, or groups. The first and most principal he called *Hanancuzquo*, which means to say, «the part or neighborhood, or group of the upper portion of Cuzco,» to the second he gave the name *Rurincuzquo* which signifies «the part or neighborhood of the lower portion of Cuzco.» The neighborhood and part *Hanancuzquo*, which was principal, he subdivided into five neighborhoods

■ **Diagrama / Diagram 10.** Disposición jerárquica de los santos de Andamarca representados por los alférez en determinados rituales. / The Hierarchical Disposition of the Andamarcan Saints, represented by the Alférez in Various Rituals.

■ **Diagrama / Diagram 11.** Orden jerárquico de los santos de la comunidad de Andamarca. / Hierarchical Order of the Saints in the Andamarca Community.

Constaticios / Evidence	Fiesta / Feast
Propietarios / Owners	
Yayanchic: Espíritu Santo / Holy Spirit	21 de mayo / 21st of May
Amunchic: Santísima Custodia (Qollana Arno) / Holy Custody	25 de mayo / 25th of May (Corpus Christi)
Mamanchic: Virgen de la Encarnación /	22 de mayo / 22nd of May
Niño Jesús de Praga / Infant Jesus of Prague	25 de enero / 25th of January
Santísima Trinidad / Holy Trinity	28 de mayo / 28th of May
Sullca	
Sullca Yayanchic: Sr.de la Resurrección	Movible (Domingo de Resurrección) / Movable (Easter Sunday)
Sullca Amunchic: San José / Saint Joseph	14 de abril / 14th of April
Sullca Mamanchic: Virgen de las Nieves / Virgin of the Snow	5 de agosto / 5th of August
Santa Rosa de Lima / Saint Rose of Lima	25 de agosto / 25th of August
Virgen Dolorosa	Movible (Viemes Santo) / Movable Easter (Good Friday)
San Pedro	7 de julio / 7th of July
Ocultos / Hidden	
Santos / Saints	
Sr. de la Ascensión	11 de mayo unidos / 11th of May
Santa Cruz	10 de mayo / 10th of May
San Francisco	26 de agosto (unido con Santa Rosa de Lima) / 26th of August (shared with Saint Rose of Lima)
San Isidro	24 de agosto / 24th of August
Nino Reyes / Epiphany	6 de enero / 6th of January
Sagrado Corazón de Jesús / Sacred Heart of Jesus	7 de agosto / 7th of August
Sr. Santiago	5 de agosto (olvidándose, unido con Virgen de las Nieves) / 5th of August (being forgotten, shared with the Virgin of the Snow)
Santas / Saints	
Virgen Concebida	6 de enero (unida con Niño Reyes) / 6th of January (shared with the Epiphany)
Virgen del Carmen	6 de agosto (unida con Sagrado Corazón de Jesús) / 6th of August (shared with the Sacred Heart of Jesus)
Virgen del Perpetuo Socorro	28 de junio / 28th of June

—según otras fuentes— estaban asociadas con cada mitad. Pero lo más novedoso de la información que proporcionan es que cada una aparece asociada con parientes del inca de turno, según el cronista que hace la descripción. Las Casas, que de los tres autores es el que da la lista de *panacas* de manera completa, tomando al inca Pachacútec como su eje de referencia, dice:

> «Lo primero que cerca desto hizo [Pachacútec], fue dividir toda la ciudad del *Cuzco*, que ya era muy populosa, en dos barrios o partes o bandos. El uno y más principal llamó *Hanancuzquo*, que quiere decir 'la parte o barrio o bando de arriba del *Cuzco*', a la otra puso nombre *Rurincuzquo* que significa, 'la parte o barrio de abajo del *Cuzco*'. El barrio y parte *Hanancuzquo*, que era principal, subdividió en cinco barrios o partes: al uno y principal nombró *Cápac ayllo*, que quiere decir 'el linaje del Rey'; con éste juntó gran multitud de gente y parte de la ciudad, que fuesen de aquel bando; al segundo llamó *Iñaca panaca*; el tercero *Cucco panaca*; el cuarto *Auca yllipanaca*; el quinto *Vicaquirau panaca*; a cada uno de los cuales señaló su número grande de gente, y así repartió por bandos toda la ciudad. Del primer barrio o bando hizo capitán a su hijo mayor y que le había de suceder en el reino; el segundo y tercero señaló a su padre y descendientes por la línea trasversal; el cuarto a su agüelo y descendientes también por la línea transversal; el quinto a su visagüelo, por la misma línea[1].
>
> Asimismo, la parte y bando segundo y principal de la ciudad que llamó de *Rurincuzco* barrio de abajo del Cuzco, subdividió en otras cinco partes o parcialidades: a la primera llamó *Uzcamayta*, y deste hizo capitanes a los descendientes del segundo hijo del primer Rey *Inga*; a la segunda nombró *Apomaytha*, de la cual constituyó capitán y capitanes al segundo hijo y descendientes del segundo *Inga*, a la tercera parcialidad o bando puso nombre *Haguayni*, del cual nombró por capitán y capitanes al segundo y descendientes del tercero *Inga*; al cuarto barrio nombró *Rauraupanaca*, cuya capitanía encomendó al segundo hijo y descendientes del cuarto *Inga*; al quinto barrio llamó *Chimapanaca*, y diole por capitán y capitanes al segundo hijo y sus descendientes del quinto *Inga*» (ob. cit., capítulo XVII).

Aparte de que para Gutiérrez de Santa Clara el inca eje es Túpac Yupanqui y para Román y Zamora es, al igual que Las Casas, Pachacútec y la categoría de parentesco que asocia con Vicaquirao *Panaca* es bisabuela y no bisabuelo, las coincidencias para la composición del Hanan Cuzco de los tres cronistas son muy estrechas. Para el Hurin Cuzco, las descripciones de Gutiérrez de Santa Clara y Román y Zamora son iguales, aunque no tanto las de Las Casas. Este último nos da completa la lista de las *panacas* de esta mitad del Cuzco, pero su descripción de la

1 Como señala Zuidema: «Dado que Pachacuti Inca los asignó a parientes vivos, asumo que en este punto del argumento se dice 'padre', 'abuelo y 'bisabuelo' solo como vínculos a fin de definir los rangos de ciertos parientes y no que dichos antepasados habrían sido los gobernadores de las respectivas *panaca* particulares. Aunque Pachacuti Inca era el rey y se encontraba así por encima de las diez *panacas*, con todo, en los informes dados posteriormente por otros autores, él mismo iba a ser asociado a la *panaca* asignada a un hermano del príncipe heredero que seguía a este último en rango. La *panaca* que iba a estar asociada con 'padre' fue asignada a un tercer 'hermano' que seguía a los primeros dos en rango. De igual modo, el cuarto y el quinto lugar fueron llenados con primos paralelos del príncipe heredero, pero en quechua, la lengua de los incas, también se les habría visto como 'hermanos'» (Zuidema, 2010: 388-389).

or parts: the first and most principal he called *Cápac ayllo*, which means to say «the lineage of the king;» in this one he gathered a large multitude of people and part of the city, which went to this group; to the second he called *Iñaca panaca*; the third, *Cucco Pananca;* the fourth *Auca Yllipanaca*; the fifth *Vicaquirau panaca*. To each one of these he signaled its large number of people and accordingly distributed the groups across the whole city. Of the first neighborhood or group he made his eldest son the captain and he would succeed in reigning after him, the second and third he assigned to his father and the descendants of the transversal line; the fourth to his grandfather and the descendants also along the transversal line; and the fifth to his great-grandfather, along the same line.[2]

At the same time, the second principal part and group of the city that he called *Rurincuzquo*, neighborhood of the lower Cuzco, he subdivided into another five parts or partialities: the first he called *Uzcamayta*, and for this one he made the descendants of the second son of the first Inca King the captains, the second he named, *Apomaytha*, of which the captain and captains were the second son and the descendants of the second Inca, for the third partiality or group he gave the name *Haguayni*, for which he named the second son and descendants of the third Inca as captain and captains; the fourth neighborhood he named *Rauraupanaca*, whose captaincy he entrusted to the second son and descendants of the fourth Inca; the fifth neighborhood called *Chimapanaca*, he gave to the second son and the descendants of the fifth Inca as captain and captains (Las Casas, 1892 [1561]: Chapter XVII).

For Gutiérrez de Santa Clara the central Inca, however, was Túpac Yupanqui. For Román y Zamoría it was Pachacútec, similar to Las Casas, but his category of kinship associated Vicaquirao *Panaca* with the great-grandmother, instead of great-grandfather. Despite these differences, the coincidences in the composition of *Hanan* Cuzco throughout the three chroniclers are extremely close. For *Hurin* Cuzco, the descriptions by Gutiérrez de Santa Clara and Román y Zamora are identical, although neither matches that of Las Casas. Las Casas is the only one who provides a full list of the *panacas* for this half of Cuzco, however, his description of their social composition is not clear. What was he trying to say, when, for example, he pointed out that *Uscamayta panaca* (which according to other sources corresponds to the fourth Inca, Mayta Cápac) is associated with the second son of the first Inca King? Who was the first Inca King to whom he is referring? Was he Manco Cápac?

Thanks to the other two chroniclers, it is possible to clarify this mystery. Both allude to the same composition of these *panacas*, however, with one addition, which specifies that the members of the *Uscamayta panaca* are «the descendants of the second son of the first Inca who ruled after the… (central Inca).» In other words, these five *panacas* of *Hurin* Cuzco would have been populated by the second sons of the five successors of the Inca, considered in effect and to confirm that it is a pending future composition, both

2 As Zuidema demonstrates: «Given that Pachacuti Inca assigned to [the *panacas]* the living relatives, I assume that in this point of the argument it says 'father,' 'grandfather,' and 'great-grandfather,' only as associations with the goal of defining the ranges of certain relatives and not that those ancestors had been the governors of the respective particular *panacas*. Although Pachacuti Inca was the King and was thus above the ten *panacas*, in the reports later given by other authors, he, himself, was to be associated with the *panaca* assigned to the brother of the crown prince who followed him in rank. The *panaca* that was associated with 'father' was assigned to a third 'brother' who followed the first two in rank. Of the same manner, the fourth and fifth place were filled with the parallel cousins of the crown prince, but in Quechua, the language of the Incas, they also would have been seen as 'brothers'» (Zuidema, 2010: 388-389).

composición social no es clara. ¿Qué quiere decir, por ejemplo, cuando señala que Uscamayta *panaca* (que, por otras fuentes sabemos correspondía al cuarto inca, Mayta Cápac) se asocie con el segundo hijo del primer rey inca? ¿A qué primer rey inca se está refiriendo? ¿A Manco Cápac?

Gracias a los otros dos cronistas, esta incógnita puede ser aclarada, pues ambos aluden a la misma composición de estas *panacas*, pero con un añadido. Este consiste en especificar que los miembros de Uscamayta *panaca* son «los descendientes del segundo hijo del Primer Ynga que reinasse después del... (inca eje)». Es decir, estas cinco *panacas* de Hurin Cuzco serían pobladas por los hijos segundos de los cinco sucesores del inca, considerado como vigente y para ratificar de que se trata de una composición pendiente en el futuro, ambos comentan que quedó sin efecto porque el imperio no siguió creciendo debido a la llegada de los españoles.

Es quizá debido a esto último que estos dos cronistas, reconociendo que Hurin, al igual que Hanan, tiene cinco barrios, dejan en blanco las tres *panacas* que preceden a las que mencionan. Esto es muy importante para los que defendemos la naturaleza ahistórica de los incas asociados con cada *panaca*, pues aquí se ve claramente que, aunque estos dos cronistas reconocen que la composición social de los barrios se interrumpiría con la conquista no pueden sustraerse al hecho de que los casilleros ya existían en número de cinco por cada mitad, quedando en un caso abiertos para ser encabezados por los hijos segundos de los incas sucesores.

Lo que llama la atención es la falta de correspondencia en los parientes del inca reinante que se citan para Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. Lo que queda claro es que a Hurin van los hijos segundos de los descendientes del monarca reinante, pero lo que

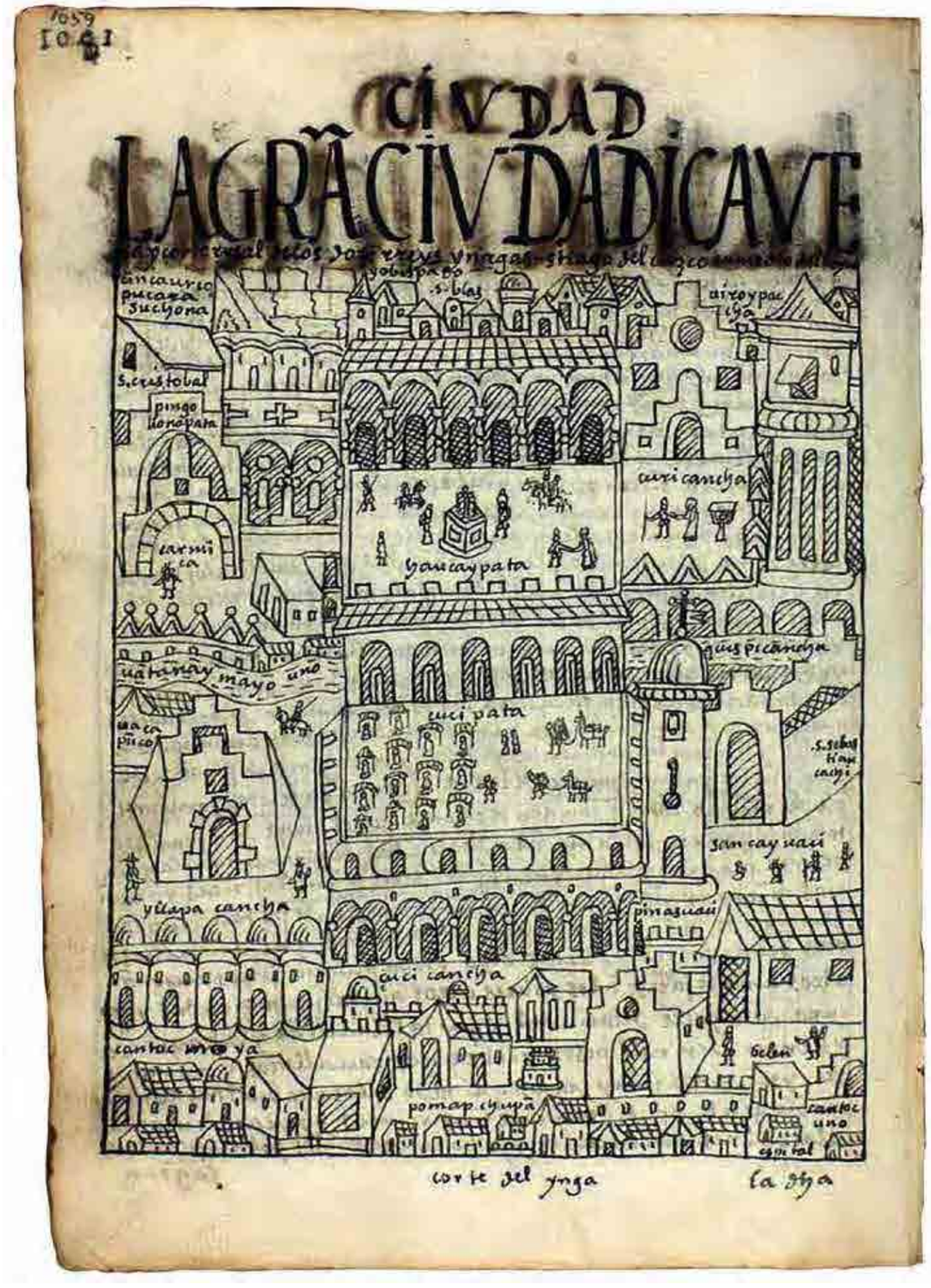
comment that it was left without effect because the empire ceased to grow due to the arrival of the Spaniards.

Perhaps, given that due to this latter fact, both of these chroniclers, recognized that *Hurin*, the same as *Hanan*, was comprised of five neighborhoods; and therefore, left the three *panacas* that preceded those that have been mentioned blank. This is very important for those of us who defend the ahistorical nature of the Incas associated with each *panaca*, since here it is clearly seen, that, although both chroniclers recognize that the social composition of the neighborhoods was disrupted by the conquest, they cannot avoid the fact that the boxes already existed of the number five for each half, leaving open spaces, which were to be held by the second sons of the Inca's successors.

This calls attention to the lack of correspondence among the reigning Inca's relatives, that the chroniclers cite for *Hanan* Cuzco and *Hurin* Cuzco. What does remain clear, however, is that the second sons of the descendants of the reigning monarch go to *Hurin*. The reason for the confusion is that the captains of the first *panaca* or neighborhood that is cited, Uscamaita, was the second son of the first Inca king. We have just clarified that this dealt with the first Inca king, who succeeded the reigning Inca, but why is this *panaca*, Uscamaita, associated with the fourth Inca, according to the majority of the chroniclers?

In my opinion, it was in order to correspond with what happened with the neighborhoods of *Hanan* Cuzco, whose members are described as both past and present relatives of the reigning king. As such the great-grandfather is associated with the first neighborhood of this half which is *Vicaquirao panaca*. In the case of *Hurin* it would have been similar. It would have begun with the last *panaca* of this half and moved backwards towards the first. This would mean that the halves were seen as parallel,[3] but that the *Hanan*

3 José de Acosta also presents these two dynasties as simultaneous and parallel when he says, «This [Manco Capac], they say, that he gave the beginning of the two principal lineages of the Incas: some they called Hanancuzco, and others UrinCuzco, and of



■ La ciudad del Cuzco, cabeza y corte real de los doce incas de este reino, y obispado de la iglesia. / The City of Cuzco, Head and Royal Court of the Twelve Kings Yngas of this Kingdom, and Bishopric of the Church. Guamán Poma de Ayala.

■ Pintura del terremoto del Cuzco en 1650. Anónimo, mandado a pintar por Alonso de Monroy, catedral del Cuzco. / Painting of the 1650 Earthquake in Cuzco. Commissioned by Alonso de Monroy. Cathedral of Cuzco.

causa confusión es por qué la primera *panaca* o barrio que se cita es Uscamaita y se diga que sus capitanes fuesen los descendientes del segundo hijo del primer rey inca. Ya hemos aclarado que se trata del primer rey inca que sucede al inca reinante, pero por qué la *panaca* es Uscamaita la cual correspondería al cuarto inca según la mayoría de cronistas.

A mi modo de ver, sería para corresponder con lo que sucede con los barrios de Hanan, cuyos miembros se describen como parientes del inca reinante que van de adelante para atrás, asociando al bisabuelo con el primer barrio de esta mitad que es Vicaquirao *panaca*. En el caso de Hurin sería similar. Se empezaría con la última *panaca* de esta mitad y se retrocedería hasta la primera. Esto querría decir que las mitades eran vistas como paralelas[2], pero los barrios de Hanan estarían integrados por parientes primarios del inca y los de Hurin por secundarios. De ser este el caso, los barrios o *panacas* no constituirían linajes, sino, más bien, rangos como lo sugirió Zuidema en numerosos trabajos[3].

2 José de Acosta presenta también a estas dos dinastías como simultáneas y paralelas cuando dice: «Este [Manco Cápac] dicen, que dió principio a dos linages principales de Ingas: unos se llamaron Hanancuzco, y otros Urincuzco, y del primer linage vinieron los señores que conquistaron y gobernaron la tierra» (Acosta, 1792: tomo 2, libro 6, capítulo XX: 129). Polo de Ondegardo señala algo semejante como mencionaremos en la nota 30.

3 Ante la falta de claridad que muestra Las Casas con respecto a los barrios de Hurin, Zuidema se interroga sobre dos alternativas que pudo considerar: «¿usó Las Casas los numerales en términos de la jerarquía relativa, paralela al orden descendente en Hanan Cuzco y contando hacia atrás en el tiempo, o acaso lo hizo en relación con una sucesión dinástica de 'antepasados' previos contando hacia adelante? Considerando la primera posibilidad, el rey número uno sería el décimo de la dinastía (al que se le reconocería posteriormente como quinto rey de Hanan Cuzco) y la *panaca* de mayor rango en Hurin Cuzco debiera haber sido regida por un 'hermano segundo' del hijo que iba a suceder a Pachacuti Inca. Sin embargo, con la segunda posibilidad estaríamos tratando con un 'hijo segundo' de Manco Cápac, el fundador y primer rey de la dinastía, a quien se le habría asignado la *panaca* de menor rango de Hurin Cuzco» (Zuidema, 2010: 390).

neighborhoods of *Hanan* would have been comprised of primary relatives of the Inca and those of *Hurin* by the secondary relatives. If this was the case, the neighborhoods or *panacas* did not constitute lineages, but rather, as ranges as suggested by Zuidema in numerous publications.[4]

Of these three chroniclers, it is clear that the reigning Inca defined the composition of the *panacas* or neighborhoods in *Hanan* and *Hurin* Cuzco, that, due to his condition as king, pertained to the Cápac Ayllu. Nevertheless, a plaguing doubt remains. Was there a contradiction between the fact of holding a position zero in kinship terms and being the point of reference for the relatives that were associated with each *panaca*? One manner of solution, I believe, is found when attempting to establish why Cápac Ayllu «might have been considered part of the organization along with the remaining nine *panacas*, such as a royal family, separated and above the organization of the ten *panacas*» (Zuidema, 2010: note 332). This question is answered, according to Zuidema, by Las Casas, who says «that the Cápac Ayllu included two components, a royal line and a *panaca*» (Ibid: 393).

the first lineage came the lords that conquered and governed the land» (Acosta,1792: vol. 2, book 6, chapter XX: 129). Polo de Ondegardo presents something similar which was mentioned in footnote 30.

4 Faced with the lack of clarity demonstrated by Las Casas with respect to the neighborhoods of *Hurin*, Zuidema proposed two alternatives for consideration: «Did Las Casas use the numbers in terms of a relative hierarchy, that parallel to their descending order in in *Hanan* Cuzco, and counting backwards in time? Or did he use it in relation to a dynastic succession from «previous ancestors» counting forwards? Considering the first possibility, the king with the number one would be tenth in the dynasty (to which he posteriorly recognized as the fifth king of *Hanan* Cuzco), and the *panaca* of the greatest range in *Hurin* Cuzco ought to have been ruled by a «second brother» of the son who would succeed Pachacuti Inca. However, with the second possibility we are dealing with a «second son» of Manco Cápac, the founder and first king of the dynasty, to whom has been assigned the *panaca* with the least rank of *Hurin* Cuzco» (Zuidema, 2010: 390). If we take into account the description by Gutiérrez de Santa Clara and that of Román y Zamora, the valid alternative would be the first.

De estos tres cronistas, queda claro que quien definía la composición de las *panacas* o barrios en Hanan y Hurin Cuzco era el inca reinante, que, por su condición de rey, pertenecía al Cápac Ayllu. Sin embargo, la duda que asalta es si no hay una contradicción entre el hecho de tener una posición cero en términos de parentesco y ser el eje de referencia de los parientes que se asociaban con cada *panaca*. Una vía de solución creo que se encuentra cuando, tratando de establecer por qué el Cápac Ayllu «podría haber sido considerado parte de una organización junto con las restantes nueve *panacas*, así como una familia real, separada y por encima de la organización de las diez *panacas*», Zuidema nos dice que Las Casas nos da la respuesta al señalar «que el Cápac Ayllu incluía dos componentes, una línea regia y una *panaca*» (Zuidema, 2010: nota 332: 393).

Algo similar hemos visto que ocurre con Manco Cápac e, incluso, en la distinción que Guamán Poma de Ayala establece entre «rey» como autoridad terrenal y «monarca» como principio metafísico que sostiene en su mano al mundo (ver nota 3, página 64).

De las descripciones de estos cronistas, queda aún más claro que las diez *panacas* estuvieron lejos de ser grupos unilineales y menos que se hubiesen constituido a medida que los supuestos monarcas con los que se asociaban se iban sucediendo en el tiempo. Esto no niega que fuesen grupos de parentesco, pero que sus componentes se derivasen de los vínculos que mantenían con el inca que verdaderamente estaba en funciones. Correspondiendo con su naturaleza jerárquica expresada en su organización dual que dividió su configuración decimal en dos series de cinco, los vínculos de parentesco que se les asociaron fueron también jerárquicos, derivándose su rango de la índole de las uniones conyugales del monarca y (teniendo presente que el sistema de parentesco era clasificatorio) de la cercanía o lejanía de sus descendientes y antepasados hasta el cuarto grado (ver **diagrama 12**).

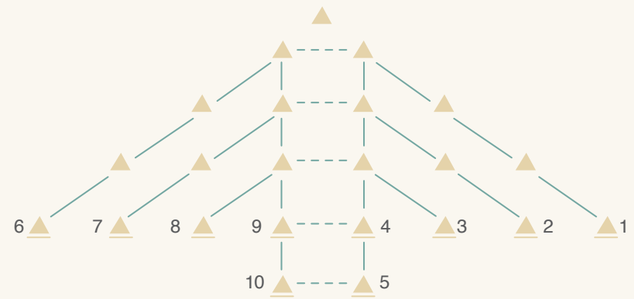
Lo que queda claro de esta descripción y del diagrama correspondiente es que la *panaca* de todo rey en funciones era Cápac Ayllu, que tenía a Túpac Inca Yupanqui como su representante. Siendo el paradigma de la nobleza las diez *panacas* estas eran parte de él, aunque conteniendo parientes que en relación al gobernante eran de distinto rango. De ello se derivaba que la dinastía de todos los supuestos reyes que las representaban se llamase, según Betanzos, *cápaccuna*. Llama la atención, sin embargo, que Pachacútec figurase con una *panaca* que se llamase Hatun Ayllu e Iñaca *panaca*[4], que eran términos que hacían hincapié a nobles de condición secundaria por provenir de uniones matrimoniales con mujeres de la periferia del Cuzco. Por consiguiente, a mi modo de ver, a Pachacútec, que es un epíteto que alude al atributo de «transformador del mundo», en su posición novena se le da la condición paradigmática de cada gobernante de ser exogámicos y endogámicos reservando a los engendros de estas últimas uniones al Cápac Ayllu, de donde procedían los gobernantes y, en general, a la nobleza más alta[5].

Si tomamos en cuenta la descripción de Gutiérrez de Santa Clara y la de Román y Zamora, la alternativa válida sería la primera.

4 En contra de que pudieron haber sido dos grupos, como pensaba María Rostworowski (1988: 39-40), Zuidema aduce que no hay ninguna evidencia al respecto (Zuidema, 2010, nota 318). Sin embargo, reconoce que, si bien ambos aluden a descendientes de la realeza de menor jerarquía, Iñaca se refiere además específicamente a unas mujeres asociadas con el Contisuyo que en número de cuarenta daban su servicio al rey o la reina según orden temporal pautado.

5 Llama la atención, sin embargo, como lo destacó John Rowe en una probanza de 1569 que publicó en 1985 y que posteriormente fue comentada por Zuidema (2010: 68-69), estudiada por Francisco Hernández (2012: 122-123) y mencionada por José Carlos de la Puente (2016), que Cápac Ayllu, la *panaca* de los reyes en funciones, aparezca subdividida en tres segmentos denominados

■ **Diagrama / Diagram 12:** Composición social de las *panacas* según Zuidema (2010: 525). / The Social Composition of the *Panacas*, according to Zuidema (2010: 525).



We have seen something similar occur with Manco Cápac, and even, in the distinction that Guamán Poma de Ayala establishes between «the king» as an earthly authority and «monarch» as a metaphysical principle that sustains the world in his hand (see note 10, page 65).

From the chroniclers' descriptions, it has become even clearer, then, that the ten *panacas* were far from being unilinear groups, and further from having been constituted according to the manner of the supposed monarchs, with whom they were associated and succeeded temporally. This does not deny that they were kinship groups, but rather that their constituents were derived from the ties that they maintained with the Inca, who was actually in office. In correspondence to their hierarchical nature, expressed through their dual organization that divided their decimal configuration into two series of five, the kinship bonds that were associated with each of them were also hierarchical, deriving their rank from the nature of the monarch's conjugal unions and of a degree of proximity or distance of their descendants and ancestors up to the fourth degree (keeping in mind that the kinship system was classificatory) (see **Diagram 12**).

What is clear from this description and the corresponding **Diagram 12** is that the *panaca* of all kings was the Cápac Ayllu, which had Túpac Inca Yupanqui as its representative. As a paradigm of nobility, the ten *panacas* were part of him, although they contained relatives that held distinct rank according to their relationship to the ruler. Therefore, the dynasty of all of the supposed kings that represented the *panacas*, according to Betanzos, were called *cápaccuna*. However, that Pachacútec appeared within a *panaca* called Hatun Ayllu and Iñaca *Panaca*,[5] which were terms that emphasized the secondary conditions of nobles who came from matrimonial unions with women from the periphery of Cuzco, is striking. Therefore, in my opinion, Pachacútec is an epithet, that alludes to the attribute of «the transformer of the world.» Through his position as the ninth ruler, he exemplified the paradigmatic exogamic and endogamic condition of each ruler, reserving the offspring from the subsequent unions for the Cápac Ayllu, from which the rulers, and in general, the highest nobility arose.[6]

5 María Rostworowski argued that they could have been two groups (1988: 39-40), but Zuidema argues that this is no evidence to that effect (2010: note 318). Nevertheless, he does recognize that instead both allude to royal descendants from the minor hierarchy, Iñaca. More specifically, Iñaca refers to forty women, who were associated with Contisuyu and gave their service to the king or queen according to the established temporal order.

6 It is striking, however, that John Rowe demonstrated with the 1569 *Probanza* that he published in 1985, that Cápac Ayllu, the *pananca* of the functioning kings, appeared subdivided into three sections called Collana, Payan, and Cayao, which were respectively associated with Túpac Inca Yupanqui, his brother Amaru Yupanqui, and finally his third brother whose name was his homonym. This same document was commented on

■ Inca Sinchi Roca. / Inca Sinchi Roca. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru.* 1590. (Folio 10r). Sean Galvin Private Collection.

■ Túnica inca de algodón, con tocapus en la cintura. Museo Metropolitano de Arte (MET), Nueva York. (2007.470). / Incan Tunic. Cotton, with tocapus along the waistband. The Metropolitan Museum of Art, New York (2007.470).

■ Lloque Yupanqui. Martín de Murua, *Historia general del Piru*, 1615. (Folio 26v). J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

■ Fragmento de cinturón inca. Museo Metropolitano de Arte (MET), Nueva York. (1987.394.727). / Fragment of a Belt. Inca. The Metropolitan Museum of Art, New York (1987.394.727).

■ *Lliclla*, manto matrimonial femenino con diseños de tocapus. Siglos XVI-XVII. Museo Metropolitano de Arte (MET), Nueva York. (08.108.10). / Lliclla. Female Matrimonial Cloak with tocapus designs. 16th – 17th c. The Metropolitan Museum of Art, New York (08.108.10).

■ Mama Huaco. Óleo anónimo. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / Mama Huaco. Anonymous Oil Painting. Inka Museum. National University of Cuzco.

■ Manto femenino. Textil de Chuquibamba con pelo de camélido. Museo Metropolitano de Arte (MET), Nueva York. (1995.109). / Female Cloak. Chuquibamba Textile. Camelid Hair. The Metropolitan Museum of Art, New York (1995.109).

■ Coya. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / Coya. Inka Museum. National University of Cuzco.

2. El rol de los supuestos reyes y sus respectivas *panaca*

A diferencia de los clanes de los bororos, de otros grupos amazónicos y de los existentes en muchas de las tribus norteamericanas que eran representados por animales totémicos sin valores políticos muy notorios, los grupos vinculados con la nobleza inca, aparte de adoptar un patrón decimal que podía verse ya sea como diez grupos que se sucedían en el tiempo o, según el principio dualista, como desdoblados en dos series paralelas de cinco grupos cada uno, fueron representados por personajes que se les dio el rango de reyes.

Tanto los reyes como los grupos que representaban tuvieron sus respectivos nombres, muchos de los cuales aludían a posiciones jerárquicas, aunque en algunos casos todavía desconozcamos su significado. Lo que si dejan entrever los nombres que ostentan es que parecieran estar dominados por el patrón dual que los enmarca, convirtiéndolos en dos series paralelas.

Como he referido en otras oportunidades a través de la duración que otorga para la vida de cada rey, Guamán Poma de Ayala ofrece una evidencia sólida sobre este paralelismo (Ossio, 2015: 312). Al igual que la atemporalidad que exhiben las dos series de edades del mundo que describe por tener, duraciones similares así también en el **diagrama 13**, podemos apreciar que la suma resultante de la duración de los reinados de cada inca de Hurin y Hanan Cuzco es exactamente 705 años.

A diferencia de otros cronistas, como los que vimos, que explícitamente dividen la dinastía de los incas en dos series correspondientes a Hurin y Hanan Cuzco, en Guamán Poma de Ayala estas asoman implícitamente de las duraciones que les otorga que son absolutamente idénticas.

Como bien lo ha notado Zuidema, existen, sin embargo, otras versiones en que Manco Cápac como fundador del reinado inca es presentado como antepasado de las dos series. Una de ellas es proporcionada con cierto detalle por Polo de Ondegardo y la otra, por el jesuita José de Acosta, que, además, adjunta el nombre de la *panaca* de cada inca. Hablando el primero de las estatuas de los incas en el capítulo III, acerca de *Los errores y supersticiones de los indios* (1559), comenta:

Collana, Payan y Cayao, asociados, respectivamente ,el primero con Túpac Inca Yupanqui, el segundo por su hermano Amaru Yupanqui y el último por un tercer hermano homónimo del primero. Para este investigador estadounidense, esta evidencia es de gran importancia porque «contradice la regla general que tenemos para la formación de las parcialidades reales» (Rowe, 1985: 195), pues no solo hay un hermano que hereda la responsabilidad de la agrupación, sino dos que figuran al mismo nivel que el mismo inca gobernante. Para mí, adicionalmente, se trata de un dato importante que refrenda la naturaleza colectiva de las *panaca* además de ser indicativas de posiciones o rangos sociales que no solo se asociaban con el valle, sino también con la ciudad.

■ **Diagrama / Diagram 13.** Reinados de cada inca según Guamán Poma de Ayala. / The Reign of Each Inca, according to Guamán Poma de Ayala.

Reyes incas / Inca Kings	Duración de la vida / Duration of life
Hurin	
Manco Cápac	160 años / years
Sinchi Roca	155 años / years
Lloque Yupanqui	130 años / years
Mayta Cápac	120 años / years
Cápac Yupanqui	140 años / years
Total	***705 años / years***
Hanan	
Inca Roca	154 años / years
Yahuar Huaca	139 años / years
Viracocha	124 años / years
Pachacútec	88 años / years
Túpac Yupanqui	200 años / years
Total	***705 años / years***

2. The Role of the Supposed Kings and their respective *Panacas*

As opposed to the Bororo clans, other Amazonian groups and North American tribes, which were represented by totemic animals, without evident political values, the groups associated with Incan nobility were represented by individuals, who were given the rank of kings, regardless of their adoption of the decimal pattern, which either could have been represented as ten successive groups in time or dualistically through two parallel groups of five.

The kings, just as the groups that they represented, had their own respective names, many of which alluded to their hierarchical positions, although in some cases we no longer know their actual significance. From what names currently are known, it appears that they were dominated by a framing dualistic pattern, which has converted them into two parallel series.

As I referred to in other opportunities, from the lifespan assigned to each king, Guamán Poma de Ayala provides solid evidence for this parallel system (Ossio, 2015: 312). Similar to the atemporality exhibited by the two series of the world's ages that he describes as having the same duration, that we saw on page 86, here in **Diagram 13** we witness that the resulting sum of the duration of the reigns of all of the kings of both *Hanan* and *Hurin* Cuzco is exactly 705 years.

by Zuidema (2010: 68-69); Francisco Hernández (2012: 122-123), and most recently mentioned by José Carlos de la Puente (2016). For Rowe this evidence was of utmost importance since it «contradicts the general rule that we have for the formation of the royal partialities» (Rowe, 1985: 195). There is not only one brother who inherits the responsibility of grouping together, but instead, two appear at the same level as the same governing Inca. For me, this reveals an additional important fact of endorsing the collective nature of the *panaca,* as well as indicating the social positions or ranks that were not only associated with the valley of Cuzco, but also the city, itself.

In contrast to other chroniclers we have seen, who explicitly divided the Incan dynasty into two series that correspond to *Hurin* and *Hanan* Cuzco, in Guamán Poma de Ayala these series appear implicitly since the durations that he provided for each is absolutely identical.

As Zuidema has noted, other versions, in which Manco Cápac as the founder of the Inca reign was the ancestor for both series, do exist. One of them was provided in great detail by Polo de Ondegardo, whereas another was offered by José de Acosta, who also attached the name of the *panaca* to each Inca. Therefore, in the third chapter of Polo de Ondegardo's *Los errores y supersticiones de los indios* (1559) he recorded the Incan statues statements, writing:

> The Indians used to name certain statues or stones in their name so that in life and in death the same veneration would be made to them as they received. And each *ayllu* or lineage had its idols or statues of its Incas. Those which they carried to war and carried in procession to receive water and good weather, and those which to whom they offered diverse celebrations and sacrifices. Of these idols there was a large quantity in Cuzco and its surrounding region. Understand that all this superstition to adore these stones has ceased, or at least in a large part, since they were discovered. The first was the [stone] of Inca Roca, the head of the principal partiality [half] of the Incas [that is that] of *Hanan* Cuzco. And according to their order Yahuarhuaqui, Viracocha Inca, Pachacútec Inca, Topa Inca Yupanqui, Huayna Cápac, Huáscar Inca followed it. In the other partiality [half] of *Urin* Cuzco is found first Cinchi Roca, and after him, Cápac Yupanqui, Lluqui Yupanqui, Mayta Cápac, [and] Tarco Huaman.

«Usaron los indios nombrar ciertas estatuas o piedras en su nombre para que en vida y en muerte se les hiciese la misma veneración que a ellos. Y cada ayllo o linaje tenían sus ídolos o estatuas de sus incas. Las cuales llevaban a la guerra y sacaban en procesión para alcanzar agua y buenos temporales, y les hacían diversas fiestas y sacrificios. De estos ídolos hubo gran suma en el Cuzco y en su comarca. Entiéndese que ha cesado del todo, o en gran parte, la supersstición de adorar estas piedras después que se descubrieron. Que fue la primera [piedra] de Inca Roca, cabeza de la principal parcialidad [mitad] de los incas [que es la] de Hanan Cuzco. Y por su orden le sucedieron Yahuarhuaqui, Viracocha Inca, Pachacútec Inca, Topa Inca Yupanqui, Huayna Cápac, Huáscar Inca. De la parcialidad [mitad] de Urin Cuzco se cuenta el primero, Cinchi Roca, y tras él, Cápac Yupanqui, Lluqui Yupanqui, Mayta Cápac, Tarco Huaman.

El principio que estos indios señalan dicen haber sido Manco Cápac, que después del diluvio dicen haber sido progenitor y padre de las gentes, y que éste salió por una ventana en el pueblo de Tambo. Y dicen haberse después convertido en piedra: a la cual hacían gran veneración. Esta superstición ha cesado del todo según se entiende» (ver **diagrama 14**).

Del relato que nos brinda Acosta (1792, tomo 2, libro VI, capítulos XX-XXIIII: 129-136), se puede resumir en el **diagrama 15**.

Por el parecido que ambos listados tienen, y dado que la versión de Polo de Ondegardo es anterior a la de Acosta, Zuidema cree que el segundo copió

The beginning, that these Indians demonstrate, they say that he had been Manco Cápac, who after the flood they say that he had been the progenitor and father of all of the peoples, and that he left through a window in the town of Tambo. And they say that afterwards he had been converted into stone: to which they make great veneration. This superstition has completely ceased according to our understanding. (Polo de Ondegardo, 1559) (see **Diagram 14**).

The version offered by Acosta can be resumed in the following **Diagram 15**.

From the similarities between the two lists, and given that Polo de Ondegardo's version predates Acosta's, Zuidema believed that the latter copied the former. Acosta added significant details, such as the list of the Incan rulers of *Hanan* Cuzco with their respective *panacas* and the name of Juan Tambo Maytapanaca, who corresponded to the colonial era.

■ **Diagrama / Diagram 14.** Orden de las estatuas de los incas según Polo de Ondegardo. / The Order of the Inca Statues, according to Polo de Ondegardo (1559).

Manco Cápac	
Hanan Cuzco	**Hurin Cuzco**
Inca Roca	Sinchi Roca
Yahuarhuaqui	Cápac Yupanqui
Viracocha Inca	Lluqui Yupanqui
Pachacuti Inca	Mayta Cápac
Topa Inca Yupanqui	Tarco Huaman

■ **Diagrama / Diagram 15.** Orden de los incas y sus *panacas* según el padre Acosta. / The Order of the Inca Statues with their *Panacas*, according to Father José de Acosta (1792, vol. 2, bk. VI, Chap. XX-XXIIII: 129-136)

Manco Capac		
Hanan	**Hurin**	
Inca	***Panaca***	**Inca**
Inca Roca	Vizaquirao	Chinchiroca
Yahuarguaque	Aocaillipanaca	Cápac Yupanqui
Viracocha Inca	Coccopanaca	Lluqui Yupanqui
Pachacuti Inca Yupanqui	Inacapanaca	Maytacapa
Topa Inca Yupanqui	Cápac Ayllo	Tarco Guaman
Huayna Cápac		Don Juan Tambo Maytapanaca
Guascar (Titu Cusi Gualpa)		

■ **Diagrama / Diagram 16.** Corrección de las secuencias de Polo de Ondegardo y Acosta según Zuidema. / The Correction to the Sequences of Polo de Ondegardo and Acosta, according to Zuidema (1964).

Hurin Cuzco	Hanan Cuzco
Sinchi Roca	Inca Roca
Tarco Huaman	Yahuar Huaca
Lloque Yupanqui	Viracocha Inca
Mayta Cápac	Pachacuti Inca
Cápac Yupanqui	Túpac Yupanqui

al primero, aunque añadiendo detalles significativos, como el listado de incas de Hanan Cuzco con sus respectivas *panacas* y el nombre de Juan Tambo Maytapanaca, que corresponde a la época colonial.

No obstante, el orden en que se suceden los incas de cada serie no guardan correspondencia con la secuencia de los listados que nos proporcionan otros cronistas, incluso Cobo, que, se supone, tuvo la obra de Polo de Ondegardo en sus manos. Más aún, si las series son paralelas, deberían existir equivalencias entre cada inca de Hanan Cuzco con su par de Hurin Cuzco. Pero, como supone Zuidema, la posición de ancestro de las dos líneas que se le otorga a Manco Cápac origina ciertas alteraciones. La razón es que obliga a la incorporación de un nuevo inca en la figura de Tarco Huaman, para mantener la numeración quinquenal en ambas series pudo generar algunas confusiones. Entre ellas, la falta de correspondencias entre Yahuarguaque y Cápac Yupanqui, así como los que siguen salvándose solo la de Inca Roca con Sinchi Roca.

En todo caso, la posición que se le dio a Manco Cápac tuvo alguna ventaja porque pudieron emparejarse Inca Roca y Sinchi Roca, que compartían la misma denominación y el atributo de encabezar cada serie. Para el resto, la tarea es más complicada, pero ya en *El sistema de* ceques *del Cuzco: la organización de la capital de los incas* (1995, capítulo V), Zuidema la aborda (ver **diagrama 16**), aunque no estoy seguro de si antes de fallecer hubiese estado plenamente de acuerdo con las enmiendas que hace a lo que en aquel momento veía como posibles incongruencias de las secuencias que proporcionan Polo de Ondegardo y Acosta.

Así como es posible calzar el emparejamiento entre los dos primeros incas de la lista, no es difícil encontrar evidencias para los tres últimos. Ya en su trabajo sobre los *ceques* del Cuzco (1964, 1995, capítulo V), Zuidema encuentra coincidencias entre Lloque Yupanqui y Viracocha: ambos compartían una jerarquía sacerdotal, pudiendo ser ubicados en posiciones Payan y Collana, respectivamente, en el Antisuyo. Asimismo, tuvieron actitudes parecidas en relación con sus hijos con respecto a su enemistad con los allcavizas, el primero, y los chancas, el segundo. Además, coinciden en sus matrimonios, pues en ambos sus mujeres vienen de la llanura de Anta.

Respecto a Mayta Cápac y Pachacútec, como en el caso anterior se casaron con mujeres de una misma procedencia que en este caso fue el Contisuyo. Además, son las únicas reinas que ostentaron el nombre de montañas, como fueron Taucaray, para la del primero, y Anahuarque, para la del segundo. Otro parecido que se les puede añadir es que siendo jóvenes y contra la voluntad de sus padres, que además eran viejos, se enfrentaron a enemigos que amenazaban el Cuzco. Asimismo, ambos ostentan nombres que son locativos y sus enemigos como Allcaviza para el primero y, Uscovilca, para el segundo, encierran muchas afinidades.

En cuanto a los dos últimos, aparte de tener en común ser los más endogámicos, sus nombres tienen la peculiaridad de ser sinónimos, al igual que sus respectivas *panacas*. Tal es la vinculación entre ambos que el primero, según el Inca Garcilaso de la Vega, era tratado de «capitán», «brazo derecho», «lugarteniente» y «segunda persona» por Túpac Yupanqui (Inca Garcilaso de la Vega, libro VI, capítulo XXXII).

Queda finalmente el caso de Tarco Huaman, emparejado ya sea con Túpac Yupanqui, como plantean Polo de Ondegardo y Acosta, o Yahuar Huaca, como cree Zuidema en vista de la solución que da para el emparejamiento de Cápac Yupanqui y Túpac Yupanqui. Hidalgamente, sin embargo, tanto en la versión en inglés de 1964 como en la en español de 1995, Zuidema reconoce que, dado que las únicas

The order, however, in which the Incan rulers appeared in each series does not correspond to the sequence provided by other chroniclers, including Cobo, which further suggests that Acosta had the work of Polo de Ondegardo in his hands. Moreover, if the series were parallel, there should have existed equivalences between each Inca of *Hanan* Cuzco with its equal in *Hurin* Cuzco. But, as Zuidema posited, the position of the ancestor of the two lineages that is given to Manco Cápac brings about certain alterations. This is the reason why the new Inca, Tarco Huaman, was incorporated in order to maintain the quintennial numeration of both series causing confusion. Among them, the lack of correspondence between Yahuarguaque and Cápac Yupanqui, as well as those who followed, was only maintained through that of Inca Roca with Sinchi Roca.

In any case, the position given to Manco Cápac had the advantage of pairing Inca Roca and Sinchi Roca, who shared the same name and attributes that headed each series. For the rest, it is a much more complicated task, which was tackled by Zuidema in Chapter five of his book *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Incas* (1964) (see **Diagram 16**). Although I am not certain that when he died, he would have fully agreed with his own amendments to what he believed at that time to have been inconsistencies in the sequences provided by Polo de Ondegardo and Acosta.

Just as it is possible to match the first two Inca rulers on the list, it is not difficult to find evidence for the pairing of the last three. Already in his work on the *ceque* lines of Cuzco (1965, 1995), Zuidema found coincidences between Lloque Yupanqui and Viracocha: both of whom would have shared the priestly hierarchy, allowing them to be placed in Antisuyu, in the positions of Payan and Collana, respectively. Therefore, they had similar attitudes in relation with their sons and with respect to their enmity for the Allcavizas, first, and later, the Chancas. Moreover, they coincided in their matrimonies since both of their wives came from the plains of Anta.

With respect to Manco Cápac and Pachacútec, like the previous example, they also married women with the same provenance, which in this case was Contisuyu. Moreover, these wives are the only queens who carry the name of mountains, such as Taucaray for the former, and Anahuarque, for the latter. Another similarity that can be added is that as young women and against the will of their elderly parents, both fought against the enemies that threatened Cuzco. Therefore, both held names that are locatives. Even in their enemies, such as Allcaviza for the first and Uscovilca, for the second, these women shared many affinities.

With the last two, apart from sharing in common the fact that each was the most endogamic, both peculiarly their names are synonyms, as are those of their *panacas*. The relationship between the two is to such a degree that the first, according to Garcilaso de la Vega, was considered as the «captain,» «right arm,» «deputy,» and «second person» to Túpac Yupanqui (Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989: 385).

Finally, there is the case of Tarco Huaman, who was either coupled with Túpac Yupanqui, according to Polo de Ondegardo and Acosta, or Yahuar Huaca, as proposed by Zuidema. For the latter this is a solution given due to the pairing of Cápac Yupanqui and Túpac Yupanqui. Zuidema nobly recognized in both his English and Spanish versions of his book (1964 and 1995 respectively), since that the only sources that mention this coupling are Polo de Ondegardo and Acosta, he concludes, «I am not able to throw light on the position of this ruler in this representation,» and therefore, on his relationship to Yahuar Huaca (Zuidema, 1964: 149).

With the passing of time and thanks to the investigations by Jeannette Sherbondy in the Archive of Cuzco (1996), she uncovered a lawsuit pertaining to the lands of

■ Manco Cápac, primer inca. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / Manco Capac. Inca, King. Inka Museum. National University of Cuzco.

fuentes que lo mencionan son Polo de Ondegardo y Acosta, no le es «posible echar luz sobre la posición del indicado gobernante en esta representación [que es la segunda]» y, por ende, sobre su emparejamiento con Yahuar Huaca.

Pero pasó el tiempo y, gracias a las investigaciones de Jeannette Sherbondy en el archivo del Cuzco (1996), sacó a luz un juicio sobre tierras de un miembro de la *panaca* Usca Mayta asociada con la figura del cuarto inca, Mayta Cápac. El litigante de esta *panaca* era un tal Juan Tambo Uscamayta, cuyo padre había sido Antonio Quispe Uscamayta y su abuelo, ni más ni menos, Tarco Huaman. Gracias a esta evidencia, por fin, era posible establecer la filiación del mencionado inca, que rellenó el espacio dejado por la remoción de Manco Cápac, cuando ascendió a la posición de ancestro de las dos series. Pero, si bien se salvaba este escollo, nuevas dudas surgían. Una era sobre por qué Polo de Ondegardo y Acosta lo ubican en un quinto lugar en Hurin Cuzco, haciendo pareja con Túpac Yupanqui y no en un cuarto, de modo paralelo con Pachacútec, pues esta era la posición de dicha *panaca*.

Con esta evidencia, en su *Calendario inca* (2010), Zuidema supondrá:

> «Una razón por la cual probablemente [Polo] pudo aceptar la remoción de Cápac Yupanqui fue su interés por la expresión de un vínculo genealógico más directo entre don Juan Tambo Uscamaita y Mayta Cápac, como ancestro de Uscamaita *panaca*» (p. 401).

Un estímulo para ello debió ser la responsabilidad que le cupo de tener que dirimir un conflicto por tierras, que eran reconocidas por todos los testigos como de los Uscamaita de Hurin Cuzco, entre Diego Cayo Topa, miembro de una de las *panacas* de Hanan

a member of the Usca Mayta *panaca*, which was associated with the fourth Inca, Mayta Cápac. The litigant of this *panaca* was Juan Tambo Uscamayta, whose father had been Antonio Quipe Uscamayta, who was none other than Tarco Huaman. Due to this evidence, finally, it was possible to establish the filiation of the mentioned Inca, which filled in the space left by the removal of Manco Cápac, when he ascended to the position of common ancestor for both series. While this answered some questions, new doubts also arose. One pertained to the placement of Tarco Huaman in the fifth position of *Hurin* Cuzco by Polo de Ondegardo and Acosta, thereby paring him with Túpac Yupanqui, instead of in the fourth where he would have been parallel to Pachacútec, since this would have been the position of the open *panaca*.

From this fact, in his book *El calendario Inca* (2010), Zuidema proposed: «one reason for which Polo de Ondegardo probably could accept the removal of Cápac Yupanqui was the interest for the expression of a more direct genealogical link between Juan Tambo Uscamaita and Mayta Capac, as the ancestor of the Uscamaita *panaca*» (2010: 401).

The stimulus for this ought to have been the responsibility that he had to settle the conflict over lands which were recognized by all of the witness as belonging to the Uscamaita of *Hurin* Cuzco. The dispute was between Diego Cayo Topa, a member of one of the *panacas* of *Hanan* Cuzco and the aforementioned Juan Tambo Uscamaita, of the *panaca* that held the rights to those lands.

According to our Dutch investigator, as a corollary to this case, Jeannette Sherbondy claimed, «Polo de Ondegardo, the governor of Cuzco, heard the case and apparently decided in favor of D. Juan Tambo Uscamayta, who represented the «ayllu of Mayta Capac,» «Uscamayta *panaca*»» (Sherbondy, 1996: 191). Afterwards Zuidema added, «with a view for defending these lands, don Juan recalled that his ancestry in *Hurin* Cuzco was not prior

Cuzco, y el susodicho Juan Tambo Uscamaita, de la *panaca*, que había tenido derechos en aquellas tierras.

Según nuestro investigador neerlandés, como corolario de este caso, Jeanette Sherbondy dirá:

> «Polo de Ondegardo, el gobernador del Cuzco, juzgó el caso y aparentemente decidió a favor de don Juan Tambo Uscamaita, quien representaba al 'ayllu de Mayta Cápac', [que es] 'Uscamayta *panaca*» (Sherbondy, 1996: 191).

A lo que, a reglón seguido, Zuidema añadirá:

> «Con miras a defender estas tierras, don Juan recordó que su ascendencia en Hurin Cuzco no era anterior a la línea real de Hanan Cuzco, sino contemporánea con ella, dejando en claro que sus derechos no habían sido borrados posteriormente por nadie. Polo aceptó el argumento» (Zuidema, ob. cit.: 402).

Con la afirmación de don Juan, una vez más, la simultaneidad de las dos series queda convalidada a tal punto que el propio Polo de Ondegardo no puede sustraerse a ellas, como tampoco a la validez del reclamo del descendiente de Tarco Huaman. Tal circunstancia pudo influir en la ubicación que le otorga a Tarco Huaman para remarcar su condición de ancestro de aquel a quien Polo de Ondegardo favoreció en el litigio por tierras con Diego Cayo Topa.

Como consecuencia de esta decisión, Hurin Cuzco tendrá a dos representantes de la *panaca* Usca Mayta, que ocupan la cuarta y quinta posición, respectivamente, mientras que Cápac Yupanqui, cuya *panaca* se suponía tenía el más alto rango de esta serie, debido a esta circunstancia, es acomodado en la segunda después de Sinchi Roca.

Como ya adelanté, llama la atención, en todo caso, que Bernabé Cobo, cuya descripción de los *ceques* del Cuzco pareciera derivarse de un documento perdido del propio Polo de Ondegardo, no incluyese a Tarco Huaman, pero tampoco a Raurau, *panaca* la correspondiente a Sinchi Roca. En consecuencia, de Hurin Cuzco solo da las *panacas* de cuatro incas, pero tampoco en el orden que debería ser el apropiado, pues a la *panaca* de Cápac Yupanqui, que debería estar en una posición jerárquicamente superior a la de Mayta Cápac en el Collasuyo, aparece en un rango inferior, seguida por la de Lloque Yupanqui (ver **diagrama 15**).

Pudiera ser que la razón de estos vacíos se debiera a que Cobo copió una versión alternativa, y quizá vacilante, que desarrolló el propio Polo de Ondegardo sobre las *panacas* asociadas con las estatuas de los reyes incas que describió en su versión, según Zuidema, de 1559 (2010: 395), sobre los errores y supersticiones de los indígenas que fue incorporada en el catecismo de 1584.

Conciliar la perspectiva de dos series dinásticas con la que aludía a una sola dinastía debió acarrear algunos problemas entre algunos cronistas. Ya hemos visto, por ejemplo, cómo, a través de las duraciones de los reinados de los incas, Guamán Poma de Ayala, en el marco de la descripción de una dinastía implícitamente, reconoce la existencia de dos series paralelas, cada cual con una duración de 705 años (ver **diagrama 13**). Como se aprecia, se trata de dos series, pero en las que no se separa a Manco Cápac como un antepasado común a ambas. Sin embargo, si nos fijamos en la duración de 160 años que se le da a su reinado, vemos que no calza con el que debería ser su equivalente en Hanan Cuzco. Es decir, Inca Roca, a quien se le otorga una duración de 155 años. No obstante, esta duración encaja muy aproximadamente con quien, en las versiones de las dos series, sería su pareja. Es decir, Sinchi Roca, a quien le da 154 años. De allí siguen, también aproximadamente, las equivalencias en las

to the royal line of *Hanan* Cuzco, but contemporary with it, making clear that his rights had not been subsequently erased by anyone. Polo accepted the argument» (Zuidema, 2010: 402).

With this affirmation by don Juan, once more, the simultaneity of the two lines was validated to such a point that Polo de Ondegardo himself could not deny them nor the validity of the claim of having descended from Tarco Huaman. This circumstance could have influenced the placement that was given to Tarco Huaman in order to emphasize his ancestral condition as one that Polo de Ondegardo favored in the litigation for lands with Diego Cayo Topca.

As a consequence of this decision, *Hurin* Cuzco would have two representatives of the Usca Mayta *panaca*, who held the fourth and fifth positions, respectively, while Cápac Yupanqui, whose *panaca* it was assumed would have held the highest rank in this series, given this new circumstance, is placed in the second rank after Sinchi Roca.

Nonetheless, as I have previously mentioned, it is striking that Bernabé Cobo, whose description of the Cuzco *ceque* lines which has been believed to have derived from a lost document by Polo de Ondegardo, did not include Tarco Huaman, nor Raurau, from the *panaca* of Sinchi Roca. As a consequence, he only provides *panacas* in *Hurin* Cuzco for four Incas. They are not, however, in the order that they should be, since the *panaca* of Cápac Yupanqui, which should be in a superior hierarchical position to that of Mayta Cápac in Collasuyu, instead appears in an inferior position followed by that of Lloque Yupanqui (see **Diagram 15**).

One reason for these omissions could be that Cobo copied an alternative, and perhaps vacillating, version, developed by Polo de Ondegardo regarding the *panacas* associated with the statues of the Inca kings. According to Zuidema, this version from 1559 in his book on the errors and superstitions of the indigenous peoples was incorporated into the official catechism of 1584 (2010: 395).

To reconcile the perspective of the two dynastic series that allude to a singular dynasty ought to have given rise to problems among the chroniclers. For example, through the duration of each Inca's reign, Guamán Poma de Ayala, within the framework of an implicit dynasty, recognized the existence of two parallel series, each of which lasted for 705 years (see **Diagram 13**). In each of these series Manco Cápac is not separated as a common ancestor to both. However, the length of Manco Cápac's reign of 160 years, does not match that of his supposed equivalent in *Hanan* Cuzco. That is, Inca Roca, is granted a reign of 155 years. That said, this duration very approximately fit with that of who in the versions of the two series, should be his partner. That is, Sinchi Roca, who reigned for 154 years. From there, the equivalencies of length of reign also approximately follow. Such that, Lloque Yupanqui appears with 130 years and his equivalent Yuhuar Huaca with 139 years. Mayta Cápac with 120 years, while his pair Viracocha has 124 years. This effort to pair is interrupted with the last Inca of the *Hurin* Cuzco series, Cápac Yupanqui who appears with 140 years, while his equivalent Viracocha has only 88 years, and finally Túpac Yupanqui is left without a partner, ruling for 200 years.

Since I began my investigation into Guamán Poma de Ayala at the end of the 1960s, I have always wanted to uncover the logic behind these durations for each Inca's reign. I initially noticed that although the indigenous chronicler played with symbolic figures, such as the duration of the ages of the world, which had as a base five thousand years, on the other hand, he also knew the neither the durations of the world or those of each Inca could be round numbers. Since in the manner of counting durations of from the present to the past,

■ Inca Sinchi Roca. Martín de Murua, *Historia general del Piru*, 1615. J. Paul Getty Museum, Los Angeles.

■ Restos arqueológicos del palacio de Sinchi Roca, Cuzco. / Archaeological Remains at the Palace of Sinchi Roca. Cuzco.

duraciones. Así, Lloque Yupanqui figura con 130 años y su correspondiente, Yahuar Huaca, con 139, y Mayta Cápac, con 120 años, y su par, Viracocha, con 124 años. Este esfuerzo emparejador se interrumpe con el último inca de la serie de Hurin Cuzco, Cápac Yupanqui, que figura con 140 años, mientras que su par, Viracocha, con 88, y, finalmente, Túpac Yupanqui, que se queda sin pareja, con 200 años.

Desde que empecé mis estudios sobre Guamán Poma de Ayala, a fines de la década de 1960, siempre quise establecer la lógica detrás de las duraciones de los reinados de cada inca. Desde un primer momento reparé que, si bien el cronista indígena jugaba con figuras simbólicas, como la duración de las edades del mundo, que tenían como base cinco mil años, por otro lado, sabía que las duraciones para cada edad del mundo y para cada inca no podían ser tan redondas, pues, en su modo de contabilizar duraciones del presente al pasado, tenía que partir del sistema occidental, que asociaba los acontecimientos histórico con el momento del nacimiento de Cristo. Siendo la etapa del encuentro entre indígenas y españoles, el punto clave para establecer duraciones de naturaleza histórica para antes y después es natural que las duraciones de los incas giraran hacia el año 1500, pues fue por este año que llegaron los europeos al Perú. Lo que sí me es claro es que no supo con certeza (igual le ocurrió a muchos de sus contemporáneos) el año en que se abría la etapa europea y se cerraba la indígena. Por ello, da varias duraciones para la etapa Inca (1515, 1522, 1548 y 1500 años) (Ossio, 1970, tabla IV, 1973; tabla, 2008: 225, cuadro 8, 2015: 220, figura 11.8). Para lo que todavía no tengo una respuesta es para la racionalidad detrás de las duraciones de los reinados de cada inca ni por qué da una duración de 1.410 años para aquella entre Manco Cápac y Túpac Yupanqui, que permite ser desdoblada en 705 años por dos para las dos series. Tampoco para la falta de congruencia entre los últimos incas de la serie y las cifras de 88 años para Pachacútec y 200 años para Túpac Yupanqui. Sin embargo, un paso importante es haber descubierto que tuvo presente la imagen de las dos series paralelas y que debió jugar un papel importante para ordenar las duraciones de los incas de Hanan y Hurin Cuzco.

Un punto adicional que reforzaría la identidad de los incas de las dos series son los vínculos que Zuidema aduce entre estos personajes y las mayores divinidades del panteón andino (1995: 54-55). Según el cronista Sarmiento de Gamboa, Viracocha, el octavo inca, puede ser asociado con Viracocha Pachayachachi, el supuesto dios creador, pues señala que «cuando le armaron caballero y le abrieron las orejas, tomo por padrino de su caballeria a Ticci Viracocha» (1960 [1572], capítulo 24: 228). Pachacútec, por su lado, es atribuido haber adoptado como su «guaoque» o hermano a Chuquiylla o el rayo, y Túpac Yupanqui, de haber sido coronado y solicitado la protección del Sol (ibídem, capítulos 42-43). Con respecto a Yahuar Huaca e Inca Roca, hay atisbos de que el primero pudo identificarse con la Luna y el segundo con la Tierra.

Lo que debo señalar es que, a pesar de que Zuidema, para mantener las correspondencias de las dos series, señala que las parejas de estos incas en Hurin Cuzco están también asociados con las divinidades de sus pares en Hanan Cuzco, no encuentro mayores evidencias al respecto. Pero no descarto que es un tema interesante que se debe profundizar, así como también la asociación de Viracocha con la divinidad Amaro y de Túpac Yupanqui con Cuxichuri, que son mencionadas también por Sarmiento de Gamboa como los respectivos *guaoque* de estos incas.

he would have had to leave the occidental system, which associated all historical events in relation to the birth of Christ. Since the encounter between the indigenous peoples and the Spanish was the key to establishing all of the durations of a previous and posterior historical nature it is natural that the durations of the Incas revolve around the year 1500, the year in which the Europeans arrived in Peru. What is clear is that he did not know with certainty (which also occurred with many of his contemporaries) which year marked the beginning the European era and the end of the Indigenous era. Therefore, he gave various durations for the Incan stage (1515, 1522, 1548, and 1500 years) (Ossio, 1970, Table IV; 1973; 2008: 225, Chart 8; 2015: 220, Figure 11.8). I still do not have an answer for the rationality behind the durations of the reigns of each Inca nor why Guamán Poma offered a duration of 1,410 years from Manco Cápac to Túpac Yupanqui, which is the 705 years of each series doubled. There is also a lack of congruence between the last Incas in the two parallel series with 88 years given to Pachacútec and 200 years for Túpac Yupanqui. Nevertheless, an important step in answering this question has been the discovery that he had in mind an image of two parallel series, which must have played an important role in ordering the durations of the Incan rulers of *Hanan* and *Hurin* Cuzco.

Another additional point that would reinforce the identity of the Incan rulers of the two series are the associations that Zuidema adduced between these individuals and the great divinities of the Andean pantheon (1995: 54-55). According to the chronicler, Sarmiento de Gamboa, Viracocha, the eighth Inca, might have been associated with Viracocha Pachayachachi, the supposed creator god, since Sarmiento de Gamboa writes that «others say that he took this name because when they armed him as a knight and pierced his ears, he took Ticci Viracocha as godfather of his knighthood» (Sarmiento de Gamboa, trans. Bauer et al, 2007: 99). Pachacútec, for his part, is attributed as having adopted Chuquiylla, the lightning bolt, as his *guaoque*, otherwise known as brother. And the sun is attributed to Túpac Yupanqui, who was crowned and sought its protection (Ibid: 141-146). With regards to Yahuar Huaca and Inca Roca, there are signs that the first had been associated with the moon and the second with the earth.

What must be said is that, despite Zuidema's theory that in order to uphold the dual correspondence that the Incan rulers of *Hurin* Cuzco were associated with the same gods as those in *Hanan*, I have found no evidence to that effect. I do not, however, discard that it is an interesting topic that deserves further research. For instance, the association between Viracocha and the god Amaro and that between Túpac Yupanqui and Cuzichuri, both of which also mentioned by Sarmiento de Gamboa as the respective *guaoque* of these Incan rulers, merits further inquiry.

In concluding this chapter, it is possible to say with a high degree of certainty that the Incan dynasties that have been transmitted to us by the chroniclers, as much as in their dual as well as in their linear aspects, were essentially ahistorical. In my opinion, the reason is that each Inca was transmuted into paradigmatic terms expressing the hierarchical order of Incan society and their values surrounding the nobility, the administrative system, the monarchial system, and the relationships to the peoples beyond their borders. On the other hand, this is not to say that they had ceased filtering historical events, such as the clashes that they had with different ethnic groups during their expansion. Nevertheless, the plausibility of this would have been greater with the final Incan rulers, such as Huayna Cápac and his sons, Huáscar and Atahualpa, and more tenuous with their ancestors, the father, grandfather and great-grandfather of the eleventh Inca, who would have been Túpac Yupanqui, Pachacútec, and Viracocha, respectively.

Concluyendo este capítulo, podemos decir con un alto grado de certeza que las dinastías de los incas que nos transmitieron los cronistas, tanto en su vertiente dual como en la lineal, fueron eminentemente ahistóricas. A mi modo de ver, la razón de ser de cada inca fue transmutar en términos paradigmáticos el ordenamiento jerárquico de la sociedad inca y los valores que rodearon a la nobleza, al sistema administrativo, al sistema monárquico inca y a las relaciones con los pueblos allende sus fronteras. Esto no quiere decir, por otro lado, que se hubiesen dejado de filtrar acontecimientos históricos, como los enfrentamientos que tuvieron con distintos grupos étnicos en su proceso expansivo. Sin embargo, su plausibilidad debió ser mayor con incas terminales como Huayna Cápac y sus hijos Huáscar y Atahualpa, y algo más tenue con el padre de este undécimo inca, su abuelo y su bisabuelo que, respectivamente, habían ocupado las posiciones de Túpac Yupanqui, Pachacútec y Viracocha.

Sin embargo, identificar la historicidad de estos elementos no es una tarea fácil por la marcada tendencia de subsumir la realidad histórica en el mito, como ocurre en *Primer nueva corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala. Por ejemplo, si al bisabuelo de Huayna Cápac, Viracocha Inca, se le representa como un cobarde que prefirió huir del Cuzco, a Caquia Xaquixaguana, para evitar confrontarse con los chancas, es porque, al igual que el dios con que se asocia, su posición se vinculaba con la foraneidad. Por el contrario, la de su abuelo Pachacútec, identificado con el rayo, representaba los valores de la guerra y la del restablecimiento del orden, mientras que Túpac Yupanqui, a semejanza del Sol, la figura divina con quien se identifica, representa el orden pleno propiciado por todo aquel que ascendía a la investidura de monarca divino.

Tal es el poder del mito que, incluso, un evento tan cercano a la dominación europea como fue la guerra entre Huáscar y Atahualpa resulta muy difícil determinar quién tuvo mayor legitimidad en sus aspiraciones. Igual sucede con la relación entre Manco Inca y su hermano Paulo, que, al parecer, por consenso mutuo, adoptaron dos estilos para enfrentar el encuentro con los europeos (Ossio, 2016: 1).

Dada esta circunstancia, los personajes que más nos acercan al monarca inca de carne y hueso son Huayna Cápac, sus hijos Huáscar y Atahualpa, y, finalmente, Manco y Paulo Inca y Túpac Amaru I. De ellos me ocuparé en el último capítulo.

To identify the historicity of these elements, however, is not an easy undertaking, given the marked tendency to submit the historical reality into myth, as occurs in *The First New Chronicle and Good Government* by Guamán Poma de Ayala (1615). For example, the great-grandfather of Huayna Cápac, Viracocha Inca, is represented as a coward who wanted to flee Cuzco for Caquia Xaquixaguana so that he did not have to face the Chancas. This is similar to the god, who is associated with him, who is also linked to the concept of foreignness. On the contrary, Pachacútec, is identified with lightning, which represented the values of war and the reestablishment of order, while Túpac Yupanqui, similar to the sun, is the divine figure with whom the full order, propitiated by all who ascended to the investiture of divine monarch.

Such is the power of myth, that even, with an event so close to European domination such as the war between Huáscar and Atahualpa, it is very difficult to determine who had the greater legitimacy in their aspirations for rule. The same occurs with the relationship between Manco Inca and his brother Paulo, who, it seems through mutual consent, adopted two styles of government to confront the encounter with the Europeans (Ossio, 2016: 1).

Accordingly, the people who bring us the closest to the flesh and blood of the Inca monarch are Huayna Cápac, his sons Huáscar and Atahualpa, and finally Manco, Paulo Inca and Túpac Amaru I. I will return to these men in the final chapter of this book.

■ Huáscar, prisionero de Atahualpa. Ilustración de Jean-Michel Moreau. / Huáscar, Prisoner of Atahualpa. Illustration by Jean-Michel Moreau.

La religión de los incas

The Incas' Religion

Capítulo

Chapter

6

La religión de los incas

1. Las divinidades

a. Las celestiales

Una de las dificultades que tienen los investigadores de la sociedad inca que se interesaron por sus aspectos ideológicos es que, al no habernos legado documentos redactados por ellos debido a carecer de escritura, debemos depender de fuentes de segunda mano contaminados por la ideología europea de los que se interesaron en describirlos. Aunque estamos ante una gran desventaja, la valla no es infranqueable. Compensa esta situación una vasta gama de documentos, particularmente aquellos con ilustraciones que sabemos hilvanarlos con los restos iconográficos que investigan los arqueólogos y con las gramáticas, vocabularios y confesionarios que con gran paciencia redactaron muchos acuciosos sacerdotes. Así, podemos acercarnos con cierto grado de certeza al mundo espiritual de la cultura que nos concierne.

Si hay un detalle sobre el cual hay coincidencia entre los investigadores que se han interesado por el panteón de las divinidades de muchas culturas de la antigüedad, es que, a diferencia de los griegos, egipcios, hindúes y muchos otros pueblos, y en América los mexicas y los mayas que —como sus pares de la antigüedad contaron con infinidad de dioses con distintos tipos de atributos e identificados con moradas privativas de ellas— los dioses de los incas ni siquiera se puede decir que tienen un solo nombre. En cuanto a morada, falta tanta precisión que solo puede identificársele si están en el mundo de arriba, del medio, de abajo y de los horizontes transicionales entre los tres niveles.

Ejemplo de esto último lo podemos ver en la **figura 10**, donde, en la parte superior, podemos apreciar tres de las divinidades celestes más importantes siguiendo un orden jerárquico que replica la del nivel del mundo terrenal compuesta por el inca, su esposa y su hijo. Que haya un orden jerárquico se confirma en la figura de al lado que representa un escudo con cuatro campos: el primero en el lado superior derecho representando al Sol; el segundo, el superior a la izquierda, la Luna; el tercero, el inferior a la derecha

■ **pp. 364-365.** Amanecer en Tres Cruces. Paucartambo, Cuzco. / Sunrise at Tres Cruces. Paucartambo. Cuzco.

The Incas' Religion

1. The Gods

a. The celestial deities

One of the difficulties facing scholars interested in the ideological framework of the Incas, is that, without documents written by the Incas, themselves, we must depend upon secondhand information contaminated by Europeans' ideologies, that were interested in describing these new peoples. Despite being a great disadvantage, this hurdle is not insuperable. A vast array of documents, particularly those including illustrations, enable us to piece together the iconographic remains when investigated by archaeologists and alongside grammars, vocabularies, and confessionals, which had been redacted with great patience by many ardent priests. Therefore, it is possible to approximate to a degree of certainty the spiritual world of the culture under investigation.

Researchers interested in the pantheons of gods of many ancient cultures – Greek, Egyptian, Hindu, and in the Americas, the Mexica and the Mayan – all agree that in Antiquity there were countless gods, each with their own attributed and identifiable dwelling. The gods of the Incas, however, cannot even be associated with a single name. The site of their homes lacks any degree of precision such that each can only be identified with one of the levels of the universe: the upper, the middle, the lower, or the transitional horizons between these three.

An example of the latter can be seen in the **Figure 10**, where in the uppermost portion of the image, three distinct celestial gods appear successively according to their importance. This hierarchical order replicates that of the terrestrial world, which is composed of the Inca, his wife, and his son. That there was a hierarchy is confirmed by the figure of the shield to the side of the Inca, which is divided into four compartments. The first compartment on the upper right-hand side depicts the Sun. The second box on the upper left-hand side presents the Moon. The third section on the bottom right shows the son Chuquiylla,[1] which is one of the names given to the god of the lightning bolt.

1 Guamán Poma de Ayala mentions a family of lightning bolts when he uses the name *illapa* in the following manner: «*yayan yllapa* [father lightning]; the second, *chaupi churin yllapa* [middle son lightning]; the third *sulca churin yllapa* [younger son lightning]. Later for it, the Incas made sacrifices to lightening and greatly feared it. At first, they did not offer sacrifices to it, but rather called out in a loud voice, all the Indians of this kingdom looking at the sky» (Guamán Poma de Ayala, trans. Hamilton, 2009: 42).

homologado con el hijo, Chuquiylla[1], que es uno de los nombres que se le da al rayo.

Con cánones semejantes en la **figura 9**, se reproduce nuevamente a Huanacaure, pero con la particularidad de disponer a sus pies, formando un círculo de 12 huacas, que sin duda representan al sistema de los *ceques* del Cuzco, ocupando un nivel plenamente terrenal.

Otro contexto donde de manera explícita se alude a los tres niveles y además se le dan ciertos atributos específicos al dios Viracocha es algunas oraciones, muchas de las cuales se reiteran en distintas cronistas, algunas veces en quechua y otras en español. Hablando de la segunda edad del mundo de los indígenas, Guamán Poma de Ayala nos da la siguiente oración: «Ticze caylla uiracocha, maypim canqui? Hanac pachapicho? Cay pachapicho? Uco pachapicho? Caylla pachapicho? Cay pacha camac, runa rurac, maypim canqui? Oyariuay! Dizía ancí: O, señor, ¿adónde estás? ¿En el cielo o en el mundo o en el cabo del mundo o en el ynfierno? ¿Adónde estás? ¡Oyme, hazerdor del mundo y de los hombres! ¡Oyme, Dios!».

Una representación más compleja de la distribución de las divinidades que va más allá de los tres niveles es el conocido dibujo de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, que versa sobre los motivos de un altar de contenido cosmológico ubicado en el templo del Coricancha, como se aprecia en las **figura 25**[2] y **26**.

1 Guamán Poma de Ayala nos habla de una familia de rayos a los que alude con el nombre de *illapa* en los siguientes términos: «*yayan yllapa* [su padre, el rayo]; el segundo, *chaupi churin yllapa* [su hijo del medio, el rayo]; el quarto le llamaua *sullca churin yllapa* [su hijo menor, el rayo]. Questos dichos tres personas eran y creyýan que en el cielo era tan gran magestad y señor del cielo y de la tierra y ací le llamauan *yllapa*» (Guamán Poma de Ayala, 2001: 56 [56]). Otro uso que le da Guamán Poma de Ayala es el de nominar al inca muerto con este término, como se puede ver en la página 287 [289].

2 Por motivos didácticos, este dibujo es una ampliación del original, que figura en la versión que publica Jiménez de la Espada en su libro

According to similar criteria, the image of **Figure 9** once again depicts Huanacauri. This time, however, a circle of twelve *huacas* has been placed at the foot of the mountain, which without a doubt represents the Cuzco system of *ceque* lines. As such, these *huacas* occupy the purely terrestrial horizon of the three leveled world.

Another context that explicitly illustrates these three levels is in the prayers recorded in both Quechua and Spanish. These prayers provide certain specific attributes to the god Viracocha, many of which are repeated by different chroniclers. When discussing the second age of the world, Guamán Poma de Ayala includes the following prayer:

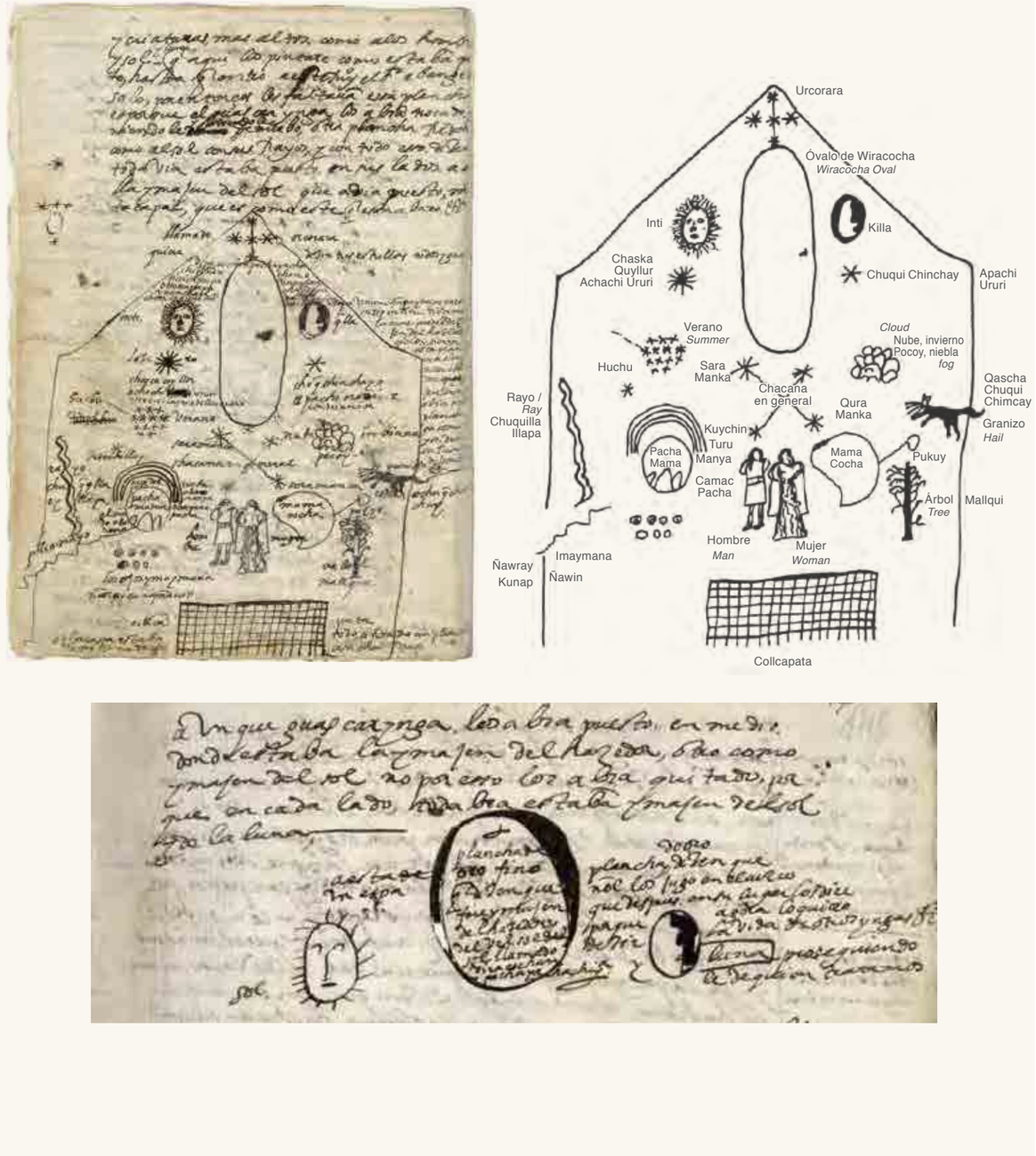
> «*Ticci caylla viracocha maypim canqui hanac pacha picho cay cachapicho uco pacha picho caylla pachapicho cay pachacamac runa rurac maypim canqui oyariuay*,» which means: «O, Lord, where are you? In the sky? On earth? In the inferno? Where are you? Listen to me, creator of the world and of the people!» (Guamán Poma de Ayala, trans. Hamilton, 2009: 40).

The well-known drawing by Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua presents a much more complicated relationship regarding the distribution of the Incas' divinities that exceeds these three levels. Through a motif of an altar, this drawing presents cosmological information that would have been found at the Coricancha, as seen in **Figure 25**[2].

In the midst of this complexity, of importance, in the uppermost part of the image above the god Viracocha, is drawn the form of a cross with three vertical and horizontal stars. These stars are called

2 For didactic reasons, this drawing is an amplification of the original, which was published by Jiménez de la Espada in his book *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (1879: 256). To keep faith to the original, we have presented the original altar along with three accompanying images in order to clarify the presented principal deities.

■ **Figura / Figure 25.** Altar del Coricancha según Santa Cruz Pachacuti. / The Coricancha Altar, according to Santa Cruz Pachacuti.

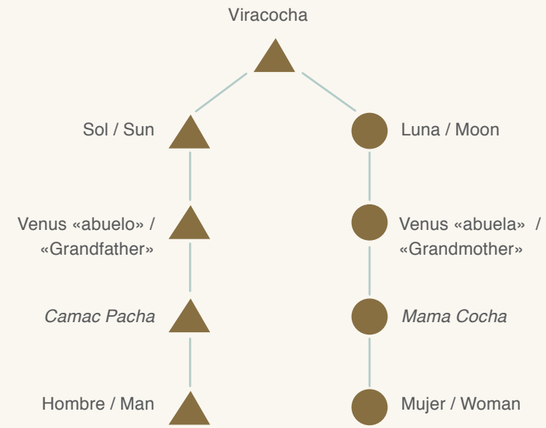


En medio de su complejidad, lo que se destaca es que en la parte más alta, encima del dios Viracocha, se dibujan en forma de cruz tres estrellas verticales y tres horizontales a las que se le denomina Orcorara, que encierra una connotación masculina que alude al cinturón de Orión. Según el antropólogo neerlandés Tom Zuidema:

> «En Huarochirí, estas tres estrellas eran identificadas respectivamente como un cóndor, un buitre y un águila (Taylor, 1999: 377-379 [capítulo 29]). Dado que en aimara también se usaba el nombre de Taapaca 'cóndor' (Bertonio, en la entrada paca) o Tarapaca para uno de los dos mensajeros del dios Viracocha cuando los tres viajaban a lo largo de la tierra viniendo desde el lago Titicaca, podemos sugerir que el cinturón de Orión estaba asociado con dicha deidad en la cultura aimara, así como en la de Huarochirí y el Cuzco. En Huamachuco, en el norte peruano, Atagujo, la forma local del dios 'Creador', y sus dos servidores como intercesores con el pueblo, eran adorados como estrellas en el momento en que el maíz florecía y daba semillas, esto es, alrededor del solsticio de diciembre (Agustinos, 1992: 12). Además, se decía que las Pléyades estaban cerca a Atagujo, lo que hace que también sea probable la identificación de este dios con Orión (Agustinos, 1992: 34). Si en el Cuzco el dios Viracocha y los Urcorara hubiesen sido adorados por una razón similar, esto significaría que se prestaba especial atención a Orión en el momento de su culminación superior alrededor del solsticio de diciembre. Habíamos leído en el importante mito registrado por Calancha que también se prestaba especial atención a la conjunción de la luna nueva con el cinturón de Orión durante la culminación inferior de este último, alrededor del solsticio de junio (véase la sección 11.4.1). Era en esta época, durante los días anteriores a la reaparición de la luna nueva, que en el Cuzco se anunciaba el Inti Raymi. Al contar con estos ejemplos de Orión, podemos por lo menos considerar seriamente la proposición de que, en general, las estrellas y constelaciones podían ser importantes por razones calendáricas durante su culminación tanto superior como inferior. Pero, salvo el mito de Calancha, ninguna fuente hasta ahora ha sugerido o revelado

Tres relaciones de antigüedades peruanas (1879: 256). Para ser fieles al original, presentaremos el altar original y tres dibujos adyacentes que aclaran el contenido de las divinidades principales.

Pérez Bocanegra



Santa Cruz Pachacuti

■ **Figura / Figure 26.** Paralelismos entre el modelo parental de Pérez Bocanegra y el altar de Santa Cruz Pachacuti. / Parallels between the kinship models by Pérez Bocanegra and the Altar of Santa Cruz Pachacuti.

Orcorara, which encompass the connotation of masculinity through their reference to Orion's belt. According to Tom Zuidema:

> Orion's belt refers to the highest part of the celestial pantheon. The divinities associated with it, however, assume a secondary role to Viracocha Pachayachachi, who appears as a plate of fine gold. In the celestial plane this plate could be argued to be the equivalent to the Inca, who resides in the plane between the sky and the earth. Hence, Orion's belt appears as the intermediary between opposing and complementary divinities. The gods that follow him on the successive levels are the Sun and Moon; the Chasca Qoyllor or Achachi Ururi (Grandfather Venus) and Choquechinchay or Apachi Orori (Grandmother Venus); and Camacpacha and Mama Cocha (Ocean). Finally, on the terrestrial plane this same complementary opposition appears through man and woman.

In addition, the central axis that mediates the image divides the male and female divinities, similar to the kinship model provided by friar Juan Pérez Bocanegra (See **Figure 26**). Juan de Santa Cruz Pachacuti adds a group of four stars that are placed below Viracocha Pachayachachi, which he calls *chacana*. The uppermost start is called Saramama (Mother Maize). The lowest star is called Cocamama (Mother Coca). Underneath this group of stars is a latticed platform, labeled *Collcapata*, which marks the end of this central axis.

Despite this liminal end of the central axis, the concordant complementary pairs continue following the Pérez de Bocanegra's model. These appear on the lateral sides of the image. Similar to the opposition of

una conexión con la luna observada contra ciertas estrellas, que nos ayude a reconstruir los conceptos de un calendario sideral-lunar en el Cuzco».

El cinturón de Orión nos remite a la parte más alta del panteón celestial, aunque las divinidades que se le asocian cumplen un rol secundario frente a Viracocha Pachayachachi, representado como una plancha de oro fino, que en el plano celestial se podría decir que es el homólogo del *sapan inca* en el plano entre el cielo y la tierra. De aquí que aparezca como el intermediario de las divinidades opuestas y complementarias que le suceden en un nivel más bajo como el Sol y la Luna; Chasca Qoyllor o Achachi Ururi (venus abuelo) y Choquechinchay o Apachi Orori (venus abuela); Camacpacha y Mama Cocha y en la base terrenal hombre y mujer.

Junto al eje central que media entre las divinidades masculinas y femeninas que replican el modelo de parentesco del clérigo Juan Pérez Bocanegra, Juan de Santa Cruz Pachacuti agrega un conjunto de cuatro estrellas que las ubica debajo de Viracocha Pachayachachi, llamándolas chacana en general, formada a un extremo superior por una llamada Saramama (Madre Maíz) y en otro inferior por Cocamama (Madre Coca). En la base de todo el conjunto de imágenes está una plataforma enrejada a la cual llama Colcapata, que cierra en la base el eje central.

Pero aquí no terminan las complementariedades concordantes con el modelo de Pérez Bocanegra. Estas se siguen dando en los extremos laterales, como la oposición entre las estrellas que se asocian con el verano y las nubes y viento vinculadas con el invierno; la Mama Pacha, en contraste con la Mama Cocha; el rayo o Choqueilla o *illapa*[3] *versus* Choquechinchay y el granizo. Finalmente, las siete cabrillas o los ojos de Ymaymana, en contraposición al árbol Mallqui, asociado con los antepasados.

Concluidas las complementariedades a manera de base del altar, está Colcampata, que condensa un conjunto de significados como aquel de uno de los paños que —según Rita Fink— representaban a dos mujeres que acompañaban al Sol durante la ceremonia de Inti Raymi en Mantucalla:

> «Sacavan a esta fiesta las dos figuras de muger llamadas e ynca oillo con ropas muy ricas cuviertas con chapería de oro, llamadas llancapata, colcapata y paucaronco. Llevavan delante el suntur paucar y unas ovejas grandes del grandor de los carneros, dos de oro y dos de plata, puestas en los lomos unas camisitas coloradas a manera de gualdrapas» (Molina, 1988 [¿1575?]: 70).

Según Rita Fink, basándose en Murua, Zuidema hace notar que Collcapata era una clase de paño a cuadros. Asimismo, el término figura como una huaca en la lista del sistema de *ceques* del Cuzco. La cuarta huaca «era la casa de Paullu Inca, donde estaua una piedra por idolo; que adoraua el Ayllo de Andasaya: y el origen que tubo fue hauerla mandado adorar Pachacuti inca, porque dijo que cierto señor se hauia conuertido en la dicha piedra» (Rowe, 1981: 225, Ch-4:4).

En la crónica del Inca Garcilaso de la Vega, se menciona a Collcapata varias veces. Se señala que era un andén dentro del Cuzco, donde se encontró el primer barrio del Cuzco y el palacio de Manco Cápac. Esta descripción está de acuerdo con la locación del área mencionada por Cobo. También, según los datos registrados por el mismo cronista, el lugar perteneció después a Paullu Inca, hermano de Manco Inca:

3 Sobre el trueno, Cobo (1892, tomo III, libro 13, capítulo VII: 332) dice que se le daban tres nombres: *chuquilla*, que significa «resplandor de oro»; «catuilla» e «intiillapa». A cada uno se les hicieron sus mantas como a las del Sol, porque decían que el trueno tenía hijo y hermano.

the stars. Here the summer is linked to the clouds and winter to the wind. Contrasts appear between Mama Pacha (Mother Earth) and Mama Cocha (Mother Ocean), and the Choqueilla, *Illapa*[3] (Lightning) with Choquechinchay and hail. Finally, the seven Pleiades stars or the eyes of Ymaymana, are placed in contrast to the *Mallqui* (tree), which is associated with the ancestors.

The image concludes at the base of the altar, Collcapata, which condenses all of the previously mentioned signifiers through the presentation of a cloth that – according to Rita Fink – represents the two women who accompanied the Sun during the Inti Raymi ceremony in Mantucalla.

> They would bring to this celebration two female statues called Palpasillo and Inca Oillo. [They were dressed] with very rich clothing covered with gold ornamentation, called *llancapata* [copper disk?], *colcapata* [silver disk?] and *paucar onco* [multicolored tunic]. In front [of them] they would carry the *sunctur paucar* [royal banner] and some large sheep, as big as rams, two of gold and two of silver, which had small red tunics on their backs, in the manner of caparison (Molina, trans. Bauer et al, 2009: 27).

According to Rita Fink, based on the texts of Murua, Zuidema noticed that *Collcapata* was a type of checkered cloth. As such, this last image on the page seems to be as if it were a *huaca* from the list of Cuzco *ceque* lines. The fourth *huaca* «was the house of Paullu Inca, where there was a stone idol; that the Andasaya *ayllu* adored: and it had its origin was that Pachacuti Inca mandated that they venerate it, because he said that a certain lord had been turned into said stone» (Rowe, 1981: 225).

Throughout his chronicle, Inca Garcilaso de la Vega mentions *Collcapata* various times. First, he states that it was a platform in Cuzco, which could be found in the palace of Manco Cápac in the first neighborhood of Cuzco. Additional references included by this author further prove that this place also pertained to Paullu Inca, Manco Inca's brother.

> The city was dived into the two parts we mentioned earlier, *Hanan* Cuzco, which is upper Cuzco, and *Hurin* Cuzco, or lower Cuzco. They were divided by the Antisuyu road which leads eastwards, the part to the north of the road being *Hanan* Cuzco, and that to the south *Hurin* Cuzco. The first and most important district was called *Collcampata*. *Collcam* must have been a word from the special language of the Incas, whose meaning I do not know. *Pata* is «terrace,» and also means a «stair:» as the cultivation of terraces were made in the form of a staircase, this name was applied to them. It also means a kind of bench or seat. It was on this terrace that Inca Manco Cápac founded his royal palace, and it was later occupied by Paullu, the son of Huaina Cápac. I saw a large and spacious hall which served as a public place for celebrating the great festivals… (Inca Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989: 419).

In this neighborhood a rite of passage for young men to award them with the insignia of manhood was celebrated (Ibid, 366-367). After a ritualistic battle at the fortress of Sacsayhuaman, they returned to the house of Manco Cápac, to begin this ritual which also frightened away disease in the city (Ibid). The most important moment of the ceremony occurred on the

3 Cobo provides three names for the thunder: *chuquilla*, which means «resplendent in gold,» *catuila* and *intillapa* (1892, Vol. III, Bk. 13, Ch. VII: 332). To each of these a mantle was given, similar to that which was given to the Sun, since they said that Thunder had a son and a brother.

■ **pp. 374-375.** Las Pléyades, la Luna, Júpiter y Venus, Cuzco. / The Pleiades, the Moon, Jupiter, and Venus. Cuzco.

«La ciudad estaba dividida en las dos partes que al principio se dixo: Hanan Cozco, que es Cozco de alto, y Hurin Cozco, que es Cozco de baxo. Dividíalas el camino de Antisuyu, que es el que va al oriente: la parte septentrional se llamava Hanan Cozco y la meridional Hurin Cozco. El primer barrio, que era el más principal, se llamava Collcampata: cóllcam deve de ser dicción de la lengua particular de los Incas, no sé qué signifique; pata quiere dezir andén; tambien significa grada de escalera, les dieron este nombre; tambien quiere dezir poyo, cualquiera que sea. En aquel andén fundó el Inca Manco Cápac su casa real, que despues fué de Paullu, hijo de Huaina Cápac. Yo alcançe della un galpón muy grande y espacioso, que servía de plaça, en días lloviosos, para solenizar en él sus fiestas principales» (Inca Garcilaso de la Vega, 1960 [1609]: libro 7, capítulo VIII: 257).

En este barrio se celebraba el rito de pasaje de los jóvenes para entregarles las insignias de hombre (Inca Garcilaso de la Vega, 1960 [1609]: libro VI, capítulo XXIV: 201-202; y libro VI, capítulo XXIV: 201-202) y la casa de Manco Cápac era el punto de salida del ritual para ahuyentar las enfermedades de la ciudad, después de la destrucción de la fortaleza de Sacsayhuamán (Inca Garcilaso de la Vega, 1960 [1609]: 302). El objeto ceremonial más importante en el andén mayor de este barrio era, según el Inca Garcilaso de la Vega, «la joya del Sol». El autor menciona que presenció la ceremonia de la primera siembra.

En «Collcampata» se sembraba el maíz: «En el [equinoccio] de marzo segavan los maizales del Cozco con gran fiesta y regozijo, particularmente

■ Restos arqueológicos del palacio de Manco Cápac, Colcampata. / Archaeological Remains of the Palace of Manco Cápac. Colcampata. The British Library Board (007822.ee.9, vol 2,pp. 604).

el ánden de Collcampata, que era como jardín del Sol» (Inca Garcilaso de la Vega, 1960 [1609]: 89).

El Inca Garcilaso de la Vega describe a «Collcampata» como un campo dedicado a la deidad del Sol, asociado con el asentamiento de Manco Cápac en el Cuzco. La situación de la huaca llamada «Colcapata» y su área adyacente en la lista de Cobo, con la identidad de su propietario sugieren que los nombres «Collcampata» y «Colcapata» se refieren aquí al mismo objeto. El paño «*collcapata*», perteneciente a una de las representaciones de las dos «esposas» del Sol en la ceremonia de Inti Raymi en la descripción de Molina, concuerda con el papel del campo dedicado al Sol. La descripción de *collcapata* como un paño a cuadros soporta su simbolismo del campo y está de acuerdo con la presentación de Qullqam Pata en el dibujo del altar. Guamán Poma de Ayala dibuja los campos también en forma de rejilla o cuadros (Guamán Poma de Ayala, 1993 [¿1614?]: 1132/1142, 1156/1166, 1159/1169, 1162/1172).

Más detalladamente el Inca Garcilaso de la Vega nos relata que en la ciudad del Cuzco, en la falda del cerro donde se ubica Sacsayhuamán, existía un andén muy grande de varias fanegas

■ Vista del Colcampata en el Cuzco. / View of Colcampata in Cuzco.

great platform in this neighborhood, which according to Inca Garcilaso de la Vega was «the jewel of the sun.» He further mentions that he witnessed another ceremony held for the first planting: «at the March equinox, they reaped the maize in the fields of Cuzco with great rejoicing and celebrations, especially on the terrace of *Collcampata*, which was regarded as the garden of the sun» (Ibid: 117).

Inca Garcilaso, thus, describes *Collcampata* as a field dedicated to the god of the Sun, that was also associated with the settlement of Manco Cápac in Cuzco. The place of the *huaca* called *Collcapata* and its adjacent area according to de Cobo's list, suggest that the names *Collcampata* and *Collcapata* refer to one and the same object. Moreover, according to Cristóbal Molina's description, the cloth *collcapata*, was assigned to one of the two images of the Sun's «wives» in the ceremony of *Inti Raymi*. Therefore, it coincides with the role of the field dedicated to the Sun.

The depiction of *Collcapata* as a checkered cloth further supports this symbolic interpretation of a field. Guamán Poma de Ayala also drew fields with this checkerboard or grated fashion (Guamán Poma de Ayala, see images 1132/1142, 1156/1166, 1159/1169, 1162/1172).

Inca Garcilaso de la Vega further details that in Cuzco, at the foot of the mountain, where Sacsayhuamán

llamado Collcampata, que solo podía ser cultivado por los nobles fuesen incas o *pallas*. Particularmente, cuando se barbechaba, se hacía una gran fiesta motivando que estos personajes fuesen con sus mejores galas. Los cantos que entonaban eran conocidos como *hailli*, que significaba 'triunfo' y eran expresamente reservados para esta ocasión, pues se decía que triunfaban sobre la tierra barbechándola y desentrañándola para que diese frutos (Inca Garcilaso de la Vega, 1960 [1609]: libro VI, capítulo XXIV: 201-202).

Con Colcampata, nos alejamos de las divinidades correspondientes al Hanan Pacha o Mundo Celestial, que aparece encabezado por quien es calificado como el verdadero Sol o Viracocha Pachayachachi (Criador del Mundo)[4], Ticci Viracocha (Señor Fundamental y Presente), Pachacámac (Creador de este universo), Runa Rurac (Hacedor del Hombre) e ingresamos al nivel terrenal o el del Cay Pacha, que —según Guamán Poma de Ayala— sería el de las huacas (ver **figura 11**), dentro de las cuales se incluirían las montañas como agentes mediadores con el nivel del Hanan Pacha, así como lo eran las cuevas en relación a Ucu Pacha o mundo subterráneo.

4 Según Bernabé Cobo, «daban a la primera causa títulos y nombres de gran excelencia los más honrosos y usados eran dos, ambos translaticios y de grande énfasis: *Viracocha* el uno, y el otro *Pachayachachic*; al primero solían anteponer o posponer algunas palabras diciendo unas veces *Ticciviracocha*, y otras *Viracochayachachic*. El de *Ticciviracocha* era tenido por misterioso, el cual interpretado, significa «fundamento divino». El nombre de *Pachayachachic* quiere decir «Criador del Mundo; y la misma significación tiene el de *Viracochayachachic*». Poco después agrega que la imagen del Viracocha fue puesta en lo más alto del Coricancha y se le ofrecían sacrificios particulares. Además, aunque Pachacútec repartió chacras y ganados al Sol, al trueno y a las demás huacas al Viracocha no le dio nada, aduciéndose como razón porque a ser Criador y Señor Universal de todo no necesitaba de estos bienes. Más bien, Pachacútec edifica a esta divinidad el templo de Quishuarcancha (Cobo, 1892, tomo III, libro XIII, capítulos IV y V: 320-322).

is located, there was a very large platform of various hectares, also called *Collcampata*. This land could only be cultivated by the nobles, who were either Incas or Pallas. Particularly, there was a great ceremony when the nobles dawned their best clothing in order to break the ground. The songs sung were known as *jailli*, which were «triumphal» songs and were expressly reserved for this occasion. As such, they said that this day marked their triumph over the land, whereby they plowed it and pulled out its entrails so that it would bear fruit (Ibid, Bk. VI, Chp. XXIV: 366-367).

The discussion of *Collcampata* centers not on the gods of the sky, otherwise known was *Hanan* Pacha, which included Inti (Sun God) or Viracocha Pachayachachi (Creator of the World),[4] Ticci Viracocha (the fundamental and present Lord), Pachacámac (the Creator of this Universe), Runa Rurac (The Creator of Man), but rather the earthly level. This terrestrial level, otherwise known as *Kay* Pacha, according to Guamán Poma de Ayala, was the place of the *huacas*. Among many things, *huacas* included the mountains, which were the intercessors between the *Kay* pacha and *Hanan* pacha. Conversely, caves served to connect the *Kay* Pacha and *Uhu* Pacha, or the subterranean world.

4 According to Bernabé Cobo: «To the first cause they gave titles and names of great excellence to the most honorific and used, which were two, both figurative and of great emphasis: *Viracocha* was one, and the other was *Pachayachachic*; the first they often placed before or after certain words, saying often *Ticciviracocha* and other *Viracochayachachic*. That of *Ticciviracocha* was held in mystery, which was interpreted, as signifying «divine foundation.» The name *Pachayachachic* means «the Creator of the world» and holds the same significance as *Viracochayachachic*» (Cobo, 1892: 320-22). Afterwards Cobo described an image of Viracocha that was placed with the highest esteem in the Coricancha, where they offered it many particular sacrifices. Moreover, although Pachacútec distributed the *chacras* and livestock amongst the Sun, Thunder and other *huacas*, to Viracacoha, he gave nothing since as the creator God he did not have a desire for any goods. Instead, Pachacútec constructed a temple called Quishuarcancha for this god.

■ Textil inca de Colcampata. Museo de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. / Colcampata Textile. Inca. The Archaeology, Anthropology, and History of Peru Museum. Lima.

b. Terrenales: las huacas

Paradigma de las expresiones religiosas del nivel terrenal fueron las denominadas huacas, particularmente las del sistema de los *ceques* del Cuzco, sobre las cuales tenían responsabilidad de su cuidado las diez *panacas* asociadas con los diez supuestos monarcas y los diez grupos sociales de rango más bajo asociados con la periferia llamados aillus. Como he mencionado, el total de *ceques* fueron 42, los que se distribuían en grupos de tres en cada suyo, sumando un total de 9 en 3 de ellos y 15 en el Contisuyo. El total de huacas que se repartían en estas líneas imaginarias que se irradiaban del templo del Sol hacia la periferia —según la descripción de Bernabé Cobo— era 328. Siguiendo la contabilidad que realiza Brian Bauer, 96 (29%) eran manantiales o fuentes de agua. Aproximadamente 95 (29%) eran rocas, dando ambas categorías casi un 60%. Otras de importancia eran cerros y pasos montañosos que sumaban 32 (10%); los palacios de los reyes incas y templos, 28 (9%); los campos y lugares llanos, 28 (9%); las tumbas, 10 (3%); y las cañadas, 7 (2%). Los objetos y lugares sagrados que aparecen con menor frecuencia son las cuevas: 3 (1%); las canteras: 3 (1%); los asientos de piedra: 3 (1%); los señalizadores de las puestas del sol: 3 (1%); los árboles: 2 (1%); y los caminos: 2 (1%).

Llevados por el interés de identificar el mayor número de estas huacas, Zuidema y, posteriormente, Bauer recorrieron las rutas donde pudieran identificar el mayor número de estos santuarios. Su paciencia los recompensó, pues identificaron un gran número de ellos y averiguaron su distribución en el terreno. Lo primero que comprobaron es que, aunque la intención era configurar líneas en la práctica no se daba tal ideal, la configuración del terreno hacía que asumieran un trazo torcido. Además, no se podía determinar el número exacto de huacas en las distintas categorías porque varias de las descripciones eran ambiguas, en particular cuando su relevancia no era alta. Todas las huacas, por grandes o pequeñas que fueran, facilitaban la comunicación con el mundo sobrenatural. La mayoría de las huacas del sistema de *ceques*, si no todas, eran puntos de contacto con los poderes ctónicos importantes que se pensaba habían moldeado la vida de los pobladores de la región. Por ejemplo, se hacían ofrendas complejas para prevenir los terremotos en Guaracince, que quedaba en la plaza del templo del Sol llamada Chuquipampa. Allí —se dice— se formaban los temblores y, cuando estos ocurrían, se hacían actos muy solemnes sacrificando niños.

Bauer señala también que varias huacas protegían de la muerte. Una llamada Puñui era venerada por los que no podían conciliar el sueño o temían morir mientras dormían. En el santuario de Pactaguañui, se hacían ofrendas para prevenir la muerte repentina. Dos huacas estaban relacionadas con el granizo, dos con el viento, una con la lluvia, otra con la conservación del maíz después de la cosecha. Varios santuarios estaban asociados con la salud del inca y el triunfo en la guerra y así sucesivamente.

Las dos huacas más importantes de la región eran Huanacaure y el templo de Coricancha. La primera explicaba su importancia porque creían que un hermano del inca Manco Cápac se había transformado en piedra en su cumbre. En el caso del Coricancha, su proyección se extendía a distintos suyos. Estos casos sugieren que podía existir una jerarquía de las huacas y que sus poderes podían estar en concordancia con ella, así como las celebraciones que se le asociaban (Bauer, 2000: 24-25).

Hasta aquí nos hemos detenido particularmente en el Cuzco, pero habría que investigar más a fondo los criterios con que se seleccionaba a las huacas, los

b. The Earthly *Huacas*

Paradigmatic of religious expressions on the earthly level plane were *huacas*. These were particularly associated with the Cuzco system of *ceque* lines and were cared for by the ten *panacas* associated with both the ten supposed monarchs and accompanying social groups in the surrounding periphery called *ayllus*. As I have previously mentioned, the total number of *ceque* lines was forty-two. These were then distributed into groups of three to each *suyu*. Three of the *suyus* received a total of nine lines, while Contisuyu received fifteen. According to the description by Bernabé Cobo, the total number of *huacas* distributed along these imaginary lines that radiated from the Coricancha (Temple of the Sun) towards the periphery, were 328. Brian Bauer's calculations state that 96 (29%) were springs or sources of water. Approximately 95 (29%) were rocks, suggesting that both categories comprised of 60% of the *huacas*. Others of importance were hills and mountain passes that totaled 32 (10%); the palaces and temples of the Inca kings reached 28 (9%), the fields and plains also added to 28 (9%), tombs accounted for 10 (3%), and 7 (2%) were ravines. The objects and sacred places that appeared with the least frequency were caves, quarries, and rock crops, and sites to watch during the sunset, which each totaled 3 (1%). Finally, trees and roads appeared twice (1%) (Bauer, 2000).

Drawn by the desire to identify the majority of these *huacas*, first Zuidema, and later, Bauer, followed the known routes along which they identified the largest number of these sanctuaries. Their patience reaped rewards. They identified a large number of *huacas* and were able to reveal their physical distribution across the land. First, they proved that although the intention was to produce straight lines, in practice, the ideal was not followed. Instead, due to the nature of the terrain, to reach the various *huacas* the investigators had to walk crooked lines (Ibid.). They could not, however, determined the exact number of *huacas* of each category, since many of the descriptions were vague, especially for those considered to have had little relevance. That said, all *huacas*, both great and small, facilitated communication with the supernatural world. The majority of these *huacas* were along the *ceque* lines, but not all, were points of contact, that contained chthonic powers, which were thought to have shaped the lives of the region's inhabitants. For instance, people made complex offerings to prevent earthquakes to Guaracince, that was in the plaza of the Temple of the Sun called Chuquipampa. There, it is said, the earth's tremors were formed, and when these occurred, the local inhabitants performed the most solemn act of sacrificing children.

Bauer further mentioned that some of the *huacas* also protected people from death. One *huaca*, named Puñui, was venerated by those who could not sleep or feared death while they slept. In the sanctuary Pactaguañui, these individuals made offerings in order to prevent a sudden death. Two other *huacas* were related to hail, two to the wind, and one to rain. Another aided in the conservation of maize after it had been planted. Various sanctuaries were associated with the Inca's health, as well as, among other issues with the concerns of triumph in war (Ibid).

The two most important *huacas* in the region, however, were Huanacuari and the Coricancha (the Temple of the Sun). The first gained importance due to the belief that Inca Manco Cápac's brother was turned into stone at the peak of this mountain. Whereas the second projected its power beyond its immediate location across the distinct *suyus*. These cases suggest that there could have existed a hierarchy of *huacas*, and that their powers could have been understood in relation to said order. It is also possible that this extended to the celebrations that were associated with each (Ibid.: 24-25).

Up to this point we have primarily dealt with the *huacas* of Cuzco, but it is necessary to further investigate

■ Templo del Sol o Coricancha, Cuzco. /
Temple of the Sun or Coricancha. Cuzco.

atributos que se les otorgaba los encargados de su culto fuesen *panacas* o aillus o especialistas religiosos. Asimismo, la existencia de sistemas de *ceques* en poblaciones alejadas del Cuzco y hasta en ámbitos más amplios del Tahuantinsuyo, como podemos confirmar en la descripción de Cristóbal de Albornoz (1968).

Otro cronista que le dedica todo un capítulo es el Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales*, capítulo IV de su libro I), que traduce ídolo como fueron Júpiter, Marte, Venus, como huaca y añade:

> «es nombre que no permite que de él fe deduzga Verbo, para decir, Idolatrar. Demás defta primera, y principal significación, tiene otras muchas, cuyos egemplos iremos poniendo, para que fe entiendan mejor. Quiero decir, cofa fagrada,como eran todas aquellas, en que el Demonio les hablava: efta es, los ídolos, las Peñas, Piedras grandes,ó Arboles, en que el Enemigo entrava, para hacerles creer, que era Dios. Afsimifmo llaman Huáca á las cofas que avian ofrecido al Sol, como figuras de Hombres, Aves, y Animales, hechas de Oro, ó de Plata, ó de Palo, y qualefquiera otras ofrendas, las quales tenían por ságradas porque las avia recebido el Sol en Ofrenda, y eran fuyas; y porque lo eran, las tenían en gran veneración. También llaman Huáca á qualquiera Templo grande, ó chico, y á los Sepulcros que tenían en los Campos, y á los rincones de las cafas, de donde el Demonio hablava á los Sacerdotes, y á otros Particulares, que tratavan con él familiarmente; los quales rincones tenían por lugares fantos, y afsi los refpetavan como á vn Oratorio, ó Santuario. También dan el mifmo nombre á todas aquellas cofas, que en hermofura, ó eccelencia fe aventajan de las

the criteria by which the *huacas* were selected, how their attributes were assigned either by the *huacas* themselves or by those in charge of their cults, which could have been the *panacas*, *ayllus*, or religious specialists. Thus, this existence of *ceque* systems in towns outside of Cuzco, and even in the broader scope of *Tahuantinsuyu*, has been confirmed by Cristóbal de Albornoz (1968).

Inca Garcilaso de la Vega, who dedicated an entire chapter to the *huacas*, associated the Incan *huacas* to their Roman counterparts, Jupiter, Mars, Venus, writing:

> A particular source of error was that the Spaniards did not know the many diverse meanings of the word *huaca*. This, when the last syllable is pronounced from the top of the palate, means «an idol,» such as Jupiter, Mars or Venus, but it is a noun and does not mean the derivation of a verb meaning «to idolatrize.» Beyond this first and main meaning, it has many others, examples of which we shall set down so that they may be better understood. It means «a sacred thing,» such as all those in which the Devil spoke: idols, rocks, great stones, or trees, which the enemy entered to make the people believe he was a god. They also give the name *huaca* to things they have offered to the Sun, such as figures of men, birds and animals made of gold, silver, or wood, and any other offerings held sacred because the Sun had received them and they were his, and consequently were to be greatly venerated. *Huaca* is applied to any temple, large or small, to the sepulchers set up in the fields, and to the corners in their houses where the Devil spoke to their priests and to others who conversed with him familiarly – these corners were held to be sacred and regarded as oratories or sanctuaries. The same name is given to all those

otras de fu efpecie, como vna rosa, manzana,ó Camuefa, ó qualquiera otra cosa, que fea mayor, y mas hermofa, que todas las de fu Árbol; y á los Arboles, hacen la mifma ventaja á los de fu efpecie, le dan el mifmo nombre. Por el contrario, llaman Huáca á las cofas muy feas, y monftruofas, que caufan horror, y afombro; y afsi davan efte nombre á las culebras grandes de los Antis, que fon de á 2 5. y de a 30. pies de largo. También llaman Huáca á las cofas, que falen de fu curfo natural, como a la muger, que pare dos de vn vientre, á la madre, y á los mellisos davan efte nombre, por la eftrañeca del parto, y nacimiento; á la parida facavan por las calles con gran fiefta, y regocijo,y le ponían guirnaldas de flores, con grandes bayles,y cantares, por fu mucha fecundidad; otras naciones lo tomavan en contrario, que lloravan, teniendo por mal agüero los tales partos. El mifmo nombre dan á las ovejas, que paren dos de vn vientre, digo al ganado de aquella tierra, que por fer grande, fu ordinario parir no es mas de vno, como vacas, ó yeguas, y en fus sacrificios ofrecían mas ayna de los Corderos mellizos, fi los avia, que de los otros, porque los tenían por de mayor Deidad; por lo qual les llaman, Huáca; y por el femejante llaman Huáca al huevo de dos hiemas; y el mifmo nombre dan á los Niños, que nafcen de pies, ó doblados, ó con feis dedos en pies, ó manos, ó nafce corcobado, ó con qualquiera defecto mayor, ó menor en el Cuerpo, o en el roftro, como facar partido alguno de los labios, que deftos avia muchos, ó vifojo, que llaman feñalado de Naturaleza. Afsimifmo dan efte nombre á las Fuentes muy caudalofas, que falen hechas Rios, porque fe aventajan de las comunes, y á las piedrécitas, y guijarros, que hallan en los Ríos, ó Arroyos con eítraños labores, de di ver fas colores, que fe diferencian de las ordinarias.Llamaron Huáca á la gran Cordillera de la Sierra Nevada, que corre por todo el Perú á la larga, hafta el Eftrecho de Magallanes, por su largura, y eminencia: que ciertoes admirabilifsima, á quien la mira con atención. Dan el mifmo nombre á los Cerros muy altos, que fe aventajan de los otros Cerros, como las Torres altas de las cafas comunes, y á las Cueftas grandes, que fe hallan por los caminos, que las ay de tres, quatro, cinco, y feis leguas de alto, casi tan derechas como vna pared. A las quales los Efpañoles, corrompiendo el nombre, dicen Apacharas, y que los Indios las adoravan, y les ofrecian ofrendas...» (ibídem: 38-39).

Ampliando esta creencia que alude a lo que todavía en la actualidad los pobladores andinos dan el nombre de «apacheta», el Inca Garcilaso de la Vega dedica varias líneas para explicar que no es el nombre que le dan a las cumbres de los cerros, sino a las distintas ofrendas que aquellos que llevaban cargas se las ponían a ellas. En el fondo se trataba de expresiones de respeto al dios Pachacámac.

> «Dios no conofcido, que ellos adoravan mentalmente, por averles ayudado en aquel trabajo y afsi luego que avian fubido la Cuefta, fe defcargavan, y aleando los ojos al Cielo, y bajándolos al fuelo, y haciendo las mifmas oftentaciones de adoración, que atrás, digimos, para nombrar al Pachacamac, repetían dos, tres veces el Dativo, Apacheta. Y en ofrenda fe tiravan de las cejas y se arrancaba algún pelo, ó no,

things, which for their beauty or excellence, stand above other things of the same kind, such as a rose, an apple, or a pippin, or any other ruin that is better or more beautiful than the rest from the same tree, or trees that are better than other trees of the same kind. On the other hand, they give the name *huaca* to ugly and monstrous things that inspire horror and alarm: to the great serpents of the Antis which reach twenty-five and thirty feet in length. They also call *huaca* everything that is out of the usual course of nature, as a woman who gives birth to twins. Both mother and twins are given this name because of the strangeness of the occurrence: the mother was taken out into the streets with great rejoicing and celebration and garlanded with flowers, accompanied with much singing and dancing in praise of her fecundity. Other tribes, however, took it as a mischance, and wept, as though the birth of twins were an ill omen. The same name *huaca* is applied to sheep that bear two lambs at birth. I refer, of course, to the sheep of Peru, which is large and usually gives birth to only one at once, like cows and mares. They preferred to offer twin lambs rather than others, where possible, in their sacrifices because they considered them of greater divinity, and so called them *huaca*. Similarly, double-yolked eggs are *huaca*, and so are children born feet first or doubled up, or with six fingers or toes, or humpbacked, or with any other defect, great or small, of body or face, such as a harelip, which is very common, or a squint, which they call «marked by nature.» They apply the word also to great springs that flow like rivers, because they excel the rest in size, and to pebbles and stones found in brooks and streams if they are of unusual shape or many colors, and so different from the rest.

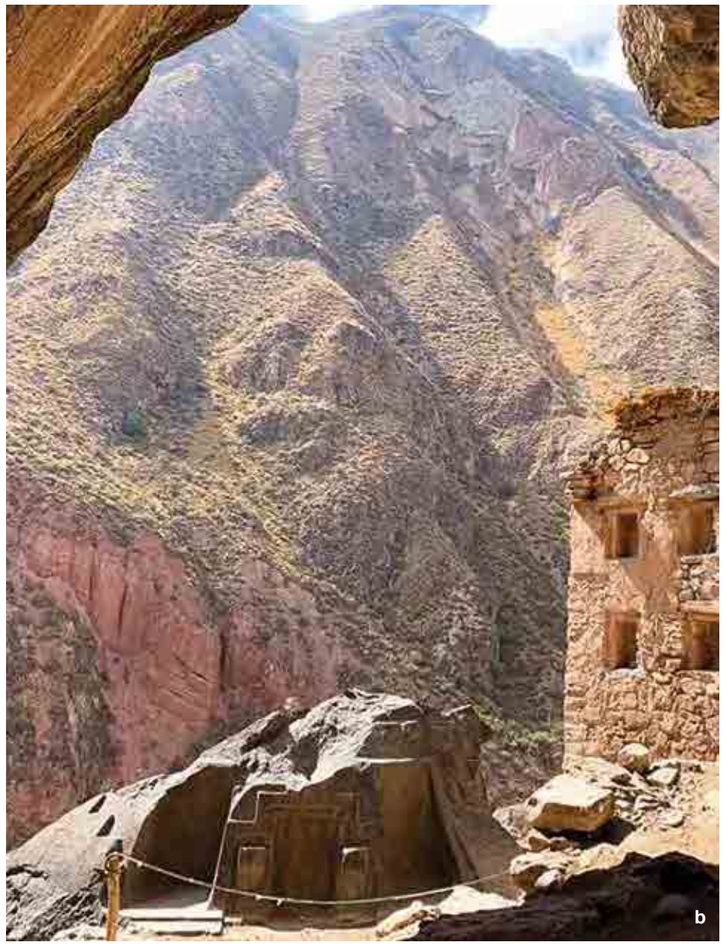
They use the word *huaca* of the great range of the Sierra Nevada, which runs the whole length of Peru down to the Strait of Magellan, on account of its length and height which is certainly truly remarkable to anyone who ponders on it. The same is given to very high hills that stand above the rest as high towers stand above ordinary houses, and to steep mountain slopes on the roads which may be three, four, or five leagues from top to bottom and as sheer as a wall: these are what Spanish writers call *apachitas*, corrupting the Indian name, and declaring that the Indians worshipped them and made offerings to them…. (Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989, Bk. II, Ch. IV: 76-77).

Expounding further on this belief, which alludes to what in actuality Andean peoples call *apacheta,* Inca Garcilaso de la Vega explains that the name is not given to the peaks of the mountains, but rather to the distinct offerings that they brought with them and placed on the peaks (Ibid). Ultimately, they were expressions of their respect for the god Pachacámac.

> The Indians meant, by the light of their natural understanding, that thanks should be given and some offering made to Pachacámac, the unknown god they inwardly worshipped, for having aided them in these labors. Thus, having scaled the slope, the deposited their burdens and, raising their eyes to heaven and dropping them to the ground with the same gestures of adoration. I have already mentioned the naming of Pachacámac, they used to repeat two or three times the dative *apachecta*, and in order to make the offering they would pluck

■ **a**) Pumamarca, estructuras preínca e inca, Cuzco. / Temple of the Sun or Coricancha. Cuzco.
b) Ñaupa iglesia, Choquequilla, Cuzco. / Ñaupa Church. Choquequilla. Cuzco.
c) Vista por detrás del templo de la Luna, Cuzco. / View behind the Tempe of the Moon. Cuzco.

a


b

c

a

b

■ **a**) Waqrapukara, Cuzco. / Waqrapukara. Cuzco.
b) *Paqcha* con cabeza de puma y canal en forma de serpiente. Sitio arqueológico de Urco, Calca, Cuzco. / *Paqcha* with the Head of a Puma and the Channel in Serpentine Form. Archaeological Site Urco. Calca, Cuzco.
c) Inkilltambo, Cuzco. / Inkilltambo. Cuzco.

c

lo foplavan acia el Cielo, y echavan la yerva, llamada Cuca, que llevavan en la boca, que ellos tanto prefcian, como diciendo, que le ofrefcian lo mas prefciado que llevavan; y amas no poder, ni tener otra cola mejor, ofreícian algún palillo, ó algunas pajuelas, filas hallavan por alli cerca: y no las hallando, ofrecian vn guijarro, donde no lo avia, echavan vn puñado de tierra; y deftas ofrendas avia grandes montones en las Cumbres de las Cueftas. No miravan al Sol quando hacian aquéllas cerimonias, porque no era la adoración á él, fino al Pachacámac; y las ofrendas mas eran séñales de fus afectos, que no ofrendas; porque bien entendían, que cofas tan viles, no eran para ofrecer. De todo lo qual foy teftigo, que lo vi caminando con ellos muchas veces; y mas digo, que no lo hacian los Indios que iban descargados, fino los que llevavan Carga. Aora en eftos Tiempos, por la Miféricordia de Dios, en lo alto de aquellas Cueftas tienen puestas Cruces, que adoran, en nacimiento de Gracias, de averles comunicado Chrifto Nueftro Señor» (ibídem, 39).

La descripción del Inca Garcilaso de la Vega tiene la virtud de presentarnos un panorama genérico de lo que para cualquier poblador podía ser considerado como una huaca, mientras que las que nos ofrece el sistema de los *ceques* le da a estos objetos de naturaleza sagrada un ordenamiento restringido al servicio del Estado inca. Esta peculiaridad se advierte en la selección que se hace de su número, un total de 328 vinculadas a un calendario lunar. En el ordenamiento que asumen dentro de los *ceques*, 42 líneas imaginarias jerárquicas enmarcadas en los cuatro suyos que se irradiaban del templo de Coricancha; y el de estar bajo la responsabilidad de un personal asociado con el ordenamiento social jerarquizado del Cuzco que tenía como núcleo central al monarca divino y al sumo sacerdote responsable de la administración del Coricancha o Inticancha, como lo denomina fray Martín de Murua.

Pero esta formalización de las huacas no se circunscribía solo al Cuzco, sino también a todo el territorio de los incas. Tanto es así que —según Cobo—, cuando se coronaba un inca, todos los grandes señores que —según la distancia del camino— podía asistir y en nombre de las huacas y adoratorios del imperio un procurador de cada una, que era de ordinario la guarda o ministro principal a cuyo cargo estaba, iban a una plaza llamada Hurinhaucaypata, que estaba al salir de la ciudad por el camino al Collao, en la cual ponían las estatuas del Sol y demás dioses principales.

De todas las provincias del reino llevaban lo que se había de ofrecer en los sacrificios conviene a saber: cantidad de doscientos niños de 4 a 10 años de edad, gran suma de plata y oro labrado en vasos y figuras de carneros y otros animales, mucha ropa de *cumbi* muy bien obrada grande y pequeña; cantidad de conchas de la mar de todas maneras, plumas de colores y hasta mil carneros de todo colores que los recogían fuera de la plaza (Cobo, libro 12, capítulo XXXII: 124).

Esta descripción de la coronación de un inca asociado a numerosos sacrificios que estaban a cargo de múltiples religiosos provenientes de distintas partes sugiere la existencia de numerosos sacerdotes, como —según Cobo— veremos a continuación cuando nos dice:

> «Debajo del nombre de sacerdotes se han de entender todos los hombres que estaban dedicados al culto de los falsos dioses y entendían en ofrecerles sacrificios y hacer cuantas supersticiones entre ellos se usaban y como estas eran muchas, así también lo eran

their eyebrows and blow any hair that came out toward the sky or they would take an herb called coca, which they so much esteem from their mouths. The implication was that they offered up what they prized most. And if they could find nothing better, they would offer a stick or some straws if there were any lying about, and if not, a pebble, and if there were no pebble, a handful of earth. And there were great piles of these offerings on the top of the slopes. They did not look at the Sun during this ceremony, for it was not he, but the Pachacámac, they were adoring. The gifts were really tokens of their feelings than offerings, for they were well aware that such poor things were not fit for offerings. I myself am a witness to all this, for I have often seen it done when traveling with them. I should add that unladen Indians did not do it, but only those with burdens. Nowadays, through God's mercy, crosses have been placed at the crests of hills, and they worship them in gratitude that our Lord Jesus Christ has revealed Himself to them» (Ibid: 78).

The description by Inca Garcilaso de la Vega presents a generic panorama for what any person would have considered to have been a *huaca*. Subjected to the *ceque* line system, these same objects, or sacred nature were restricted to the service of the Incan state. This was further underscored through the selection of a total of 328 *huacas*, which corresponds to a lunar calendrical cycle. The order that they assumed along the 42 imaginary *ceque* lines that extended across the four *suyus* from the Coricancha, then, was under the control of the people associated with the social hierarchical order of Cuzco. At the center of this control was the divine monarch and the high priest who was responsible for the administration of the Coricancha, also called the Inticancha by friar Martín de Murua.

This formalization of the *huacas*, however, did not only circumscribe Cuzco, but also the entire territory under the control of the Incas. So much so, that according to Cobo, when a new Inca was coronated, all the noble lords, who depending on the distance of the road, would attend the ceremony in the name of the *huacas* and shrines of the empire. That is, each served as a representative of one *huaca*. The minister or person in charge of these *huacas,* then, would all go to a place called Hurinhaucaypata, which was at the edge of the city along the road to Callao. There they would place the statues of the Sun and other main gods. From all of the provinces of the kingdom the Inca received the sacrificial offering which included: the quantity of two-hundred children between the ages of four and ten years old, a large sum of silver and gold worked into cups and figures of camelids and other animals, lots of finely crafted large and small *chumbi*-style clothing, a quantity of all kinds of seashells, feathers of all colors, and up to one thousand camelids of all colors that were collected outside the plaza (Cobo, 1892: 124).

This description of the coronation ceremony of the Inca, with its accompanying sacrifices, was brought about by many religious men from different parts of the empire, which suggests the existence of a numerous priesthood, which is further made clear by Cobo, when he writes:

> Under the name of priest is to be understood all those men who were dedicated to the cult of their false gods and who were in charge of offering them sacrifices and performing whatever superstitious practices were customary among them; and since these were numerous, so were the types of priests. For, first of all, some of them were in charge of guarding and administering the *Guacas* and offering them the sacrifices established for their rites, usual as well as exceptional, and these

las suertes que habían de sacerdotes. Porque, primeramente, unos entendían en las guarda y ministerio de las guacas y en ofrecerles los sacrificios estatuidos por su rito, así ordinarios como extraordinarios y estos eran sustentados de las rentas de la religión. Aunque no contentándose con su estipendio tenían trazas como sacar cuanto pudiesen del común y en orden a esto fingían mil desvaríos, diciendo que las Guacas se les quejaban de noche entre sueños del descuido que con ellas tenía, Y que por esa causa les enviaban los trabajos que padecían. Con lo cual, el ignorante pueblo se movía a multiplicar los sacrificios y ofrendas, en que los dichos sacerdotes eran bien interesados. Había entre ellos su orden y grados de ministros mayores y menores; tenían particulares vestiduras,que se ponían para sacrificar; instituyen se unos por elección y nombramiento del inca o sus gobernadores, otros por sucesión de ciertos ayllus y linajes para servicio y Ministerio de diferentes dioses, y otros por ofrecimiento de sus padres, Caciques, o mayores; y esto, no acaso, sino por varios sucesos y ocasiones.

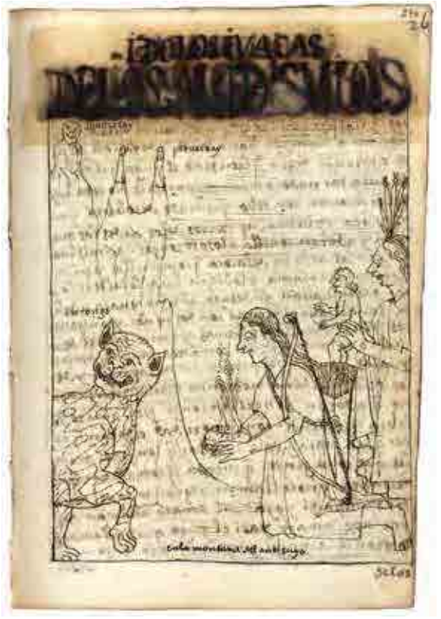
Los sacerdotes del Sol eran del ayllu y familia de Tarpuntay[5] y por eso los llamaba Tarpuntaes y no podían serlo de otros linajes; y el sacerdote supremos déllos, como dijéramos su obispo era el que presidía en el templo del Sol que estaba en la ciudad del Cuzco el cual era la dignidad suprema entre ellos y superior y prelado de los demás sacerdotes asi del Sol como de los otros dioses. Llamábase Villac-

5 En el **diagrama 7** (página 215) podemos ver que la posición de los tarpuntaes era en la de cayao del grupo de los tres primeros *ceques* del Antisuyo al lado de la Sucsu *panaca* asociada con Payan y con Viracocha, que ocupaba la posición Collana.

were supported by the revenues of the religion. However, not content with this stipend, the priests had ways to take whatever they could from the people, and in order to do this they would make up a thousand pieces of nonsense, saying that the *Guacas* complained to them at night in their dreams of the lack of care they were given, and stating that this was the reason why they sent them the hardships they suffered. Whereupon the ignorant people were moved to increase their sacrifices and offerings, to the benefit of the priests. There was among them an order and hierarchy of major and minor officials; they had special vestments which were worn at sacrifices; some of them were appointed through the choice and nomination of the Inca or his governors, others by succession in certain *ayllus* and lineages to the service and ministry of various gods, while others were dedicated by their parents, *caciques*, or elders; and this was not done at random, but through a series of events and circumstances.

The priests of the Sun were from the *ayllu* and family of Tarpuntay, and for this reason they were called Tarpuntaes and were not able to be of another lineage; and the supreme priest among them, the one we might call their bishop, was the one who presided in the Temple of the Sun, which stood in the city of Cuzco, and he was the supreme dignitary among them and the superior and prelate of the other priests, those of the Sun as well as those of the other gods. He was called Villac-umu, which means the «diviner or the wizard who says» which the Spaniards, by corrupting the word, call Vilaoma. This priest always resided in Cuzco in the temple called Coricancha. Those

■ Ídolos y huacas de los chinchaysuyos en Pariacaca; *Pacha Kamaq*, creador del universo. / Idols and *waqas* of the Chinchaysuyos at Paria Caca; Pacha Kamaq, the Creator of the Universe. Guamán Poma de Ayala.



■ Ídolos y huacas de los andesuyos, Saua Ciray, Pitu Ciray. / Idols and *waqas* of the Andesuyos, Saua Ciray, Pitu Ciray. Guamán Poma de Ayala.

■ Ídolos y huacas de los collasuyos, Uillca Nota. / Idols and *waqas* of the Collasuyos, Uillca Nota. Guamán Poma de Ayala.

■ Ídolos y huacas de los condesuyos, Coropona. / Idols and *waqas* of the Condesuyos, Coropona. Guamán Poma de Ayala.

Umu que 'significa el adivino o hechicero' que dice; al cual los españoles corrompiendo el vocablo nombran Vilaoma. Este residía siempre en el Cuzco en el templo llamado Coricancha. Los diputados para este oficio se elegían desta manera: si nacía en el campo algún varón en tiempo de tempestad y truenos, tenían cuenta con él, y después que era ya viejo le mandaban que entendiese en esto. Llamabánlo desde que nacía 'Hijo del Trueno' y tenían creído que el sacrificio hecho por éste era mas acepto a sus guacas que otro ninguno. Ítem, los que nacían de mujeres que afirmaban haber concebido y parido del Trueno y los que nascían dos o tres juntos de un vientre, y finalmente, aquellos en quienes la naturaleza ponía mas de lo común, diciendo acaso y sin misterio los señalaba, todos eran consagrados por sacerdotes cuando viejos; porque todos o los más que tenían este oficio, Lo eran y no se admitían a él sino cuando llegaban a edad que no podían ejercitar otros trabajos. Su número era excesivo, porque no había adoratorio grande o pequeño, ora fuese arroyo, ora fuente, cerro o cualquiera lugar cualquiera lugar de veneración, que no tuviese señalados sus ministros y guardas, que allende de ocuparse en los sacrificios que pertenecían a cada guaga, atendían a conservar la memoria dellas, esto es, que oficio y advocación tenía cada una, el efecto para que se le sacrificaba y las cosas con que se había de hacer el sacrificio, poniendo en todo esto su estudio y cuidado; y criaban consigo a los que habían de quedar en su lugar, instruyéndolos con diligencia en estas cosas. Tenía cada una, el efecto para que se le sacrificaba y las cosas con que se había de hacer el sacrificio coma poniendo en esto todo su estudio y cuidado; Y criaban consigo a los que habían de quedar en su lugar, instruyéndolos con diligencia en estas cosas.

También había otros muchos que trataban en echar suertes, a los cuales llamamos sortílegos, y todo género de hechiceros, adivinos y agoreros, entre los cuales andaba el oficio de confesores y de curar supersticiosamente. Muchas veces se confundían estos oficios con el primer linaje de sacerdotes, usándolos todos juntos unas mismas personas, y otras andaban divididos, atendiendo cada uno al suyo; si bien lo más común era los primero, que los sacerdotes eran juntamente confesores, médicos, hechiceros. Por lo cual, aunque dividimos estos oficios tratando de cada uno en su capítulo, no se ha de entender que los oficiales dellos eran siempre distintos».

■ **Figura / Figure 27.** Tarpuntae.

appointed to this post were always chosen in the following manner: If a male was born in the countryside at a time of storms and thunder, he was watched and, when already old, ordered to take charge of this. He was called from birth «Son of Thunder,» and it was believed that the sacrifices offered by his hand were more acceptable to their *Guacas* than those offered by anyone else. Moreover, those who were born of women who stated that they had conceived of Thunder, and those who were born two or three together from the same womb, and, finally, those to whom Nature granted more than usual …, it being said that in fact and without doubt this marked them, were all consecrated as priests when they grew old; for all or most of those who held this office got it and were not admitted to it until they reached the age when they could not do any other kind of work. Their numbers were excessive, for there was no shrine, large or small, be it stream or spring, hill, or whatever place of worship, that did not have its assigned officials and guardians, who, aside from occupying themselves in the sacrifices proper to each *Guaca*, attended to preserving the tradition of each, that is, the purpose and particular worship of each, the aim for which sacrifices were made to it, and the things with which the sacrifices were to be made; and they gave to this much study and care, and they reared with them those who were to take their place, instructing them diligently in those things.

There were also many others who attended to divination, whom we call sorcerers, and all sorts of wizards, diviners, and soothsayers, among them confessors and superstitious healers. Often those offices were confounded with the first line of priests, being held jointly by the same person, while at other times they were separated, each being performed by a different person; but the first case was the more usual, with the priest being at once confessor, healer, and wizard. Thus, although we shall now set these offices apart and treat of each in a special chapter, this should not be taken to mean that the officials involved were invariably distinct personages (Cobo, trans. Brunel, 1961: Bk. 13, Chap. 33: 131-133).

■ **Figura / Figure 28.** El sacerdocio del inca. / The Inca Priest.

c. Liderazgo religioso y sacralidad del inca: la Capaccocha

En mi libro *La monarquía divina de los incas* hemos visto que el poder del inca era casi igual al de las divinidades celestiales al no dejar de ser un personaje terrenal que actuaba como un *axis mundi*, un mediador entre el cielo y la tierra, su posición ante las divinidades celestiales era una de humildad. Según fray Martín de Murua:

> «cuando el Ynga entraba a hacer sacrificio a donde esta el sol o ídolo, y estando presente el pontífice hechicero con gran reverencia y acatamiento, quitado el tocado, descalzo muy humillado hablaba el Ynga con el sol y le decía: señor, acuérdate de mi, defiéndeme, sáname. Y estando en esta oración hacia entrar un indio y una india y algunas veces dos, y estos habían de ser mozos, y que no hubiesen llegado a mujer, ni ellas a varón, y escogidos, que no tubiesen falta, e hijos de principales los cuales entraban embijados y muy ricamente vestidos y ellos llevaban cargados unos cantaros pequeños de oro y plata, con chicha y ciertos vasos de lo mismo, y por la ropa sembrada mucha estampería y piezas de oro y plata, y las mujeres llevaban unas ollas de oro y de plata, con comida guisada en ellas, con platos y manteles de oro y plata y cucharas de lo mismo y maíz de muchos colores y de todo genero de comidas y vasijas de palo y de barro muy preciadas todo lo qual le ofrecían de nuevo, rogándole lo aceptase y recibiese para su servicio en el cielo o en la tierra, o donde quiera que estuviese. Y luego los hechiceros tomaban los indios e indias con todo lo que llevaban y lo metían

c. Religious Leadership and the Sacrality of the Inca: The Capaccocha

In my book *La monarquía divina de los Incas*, I demonstrated that the power of the Inca almost equaled that of the celestial divinities (2020). They did not cease being earthly figures, but instead acted as an *axis mundus,* or a mediator between the earth and the heavens. Therefore, the Inca stood humbly in front of the celestial gods, as described by Martín de Murua:

> When the Inca entered to make a sacrifice to where the Sun or the idol was, being the highest sorcerer present, with great reverence and compliance, he took off his headpiece, and barefoot the Inca spoke very humbly with the Sun and he said to him; Lord, remember me, defend me, heal me. And being in this prayer an Indian boy and girl, sometimes two, entered, and these had to be young children, and that they had not yet become women, nor men, and selected, so that they had no flaws. And the sons of the principal men who painted and very richly dressed entered, and they carried some small golden and silver pitchers, filled with *chicha* and certain cups of the same material, and on their clothing was scattered many stamps and pieces of gold and silver. And the women carried some golden and silver pots, with stewed food in them, with plates and mantels made of gold and silver, and spoons of the same material, and corn of many colors, and all types of food and very prized wooden and clay vessels, all of which they offered once more, asking that he accept and receive it for his service in the heavens or on the earth, or wherever he was. And later the sorcerers took the male and female Indians with all that they

■ Cerámica inca. Representación de un alto personaje que rinde culto al agua. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. / Incan Ceramic. Representation of an Important Person who Worships Water. The Archaeology, Anthropology, and History of Peru Museum. Lima.

allá dentro, y que estos iban cabizbajos y sin alzar la cabeza a parte ninguna, y allá dentro los daban a beber, y estando borrachos les tapaban la boca y los ahogaban, y muertos los enterraban delante y junto al sol, los hombres a la mano derecha y las mujeres a la izquierda juntamente con lo que así llevaban de oro y plata, como dicho es. Asimismo dicen estos indios que dentro a cuatro años y algunas veces siete, demás de los sacrificios ordinarios, especialmente cuando se alzaban por Reyes, hacían unos sacrificios reales que llamaban capaccocha que eran generales en todo el reino, los cuales hacían siempre en esta ciudad del Cuzco en la casa del sol y acabado se repartían los dichos sacrificios por todo el reino, y les daba comisión de lo que habian de ofrecer sacrificar que eran bultos de oro y plata, ropa a la medida de los idolos, de todas suertes, lanas, algodón, plumería, costalicos de coca y de almejas de la mar molido, bultos de ovejas de oro y plata y ganados los cuales sacrificios llevaban y repartían desde esta ciudad hasta llegar a los llanos y a lo postrero de los Andes todas las cuales cosas con que sacrificaban, especialmente las del Ynga, iban escogidas y sin falta ninguna, y la leña y paja con que se hacia, muy escogida, que no oliese mal ni la hubiesen meado animales, y la chicha era de maíz negro y blanco y amarillo escogido, y la tenían en unos cantaros de oro y plata; y cuando la habían de sacrificar, el propio Ynga probaba si era buena o no. Y que así eran en general en todo el reino estos sacrificios, y cada uno en su provincia y pueblo lo hacían como mejor podían, sacrificando a sus guacas, las cuales señaladas cada uno en su término y puestos nombres. Y que lo principal para que hacían estos sacrificios era, invocando las guacas, para que el Ynga fuese siempre mozo y valiente, y su mujer la Coya moza y hermosa, y los gobernasen bien y tuviesen siempre paz y quietud. Todo esto lo hacían por la falta que tenían de la luz y así andaban ciegos. le hacían sacrificio, mas no en tanta veneración como desde este Ynga Capac Yupangui» (Murua, 2004, folio 96r).

Aunque es un tema sobre el cual hay todavía mucho que investigar, los trabajos arqueológicos de Johan Reinhardt (2010) tienen la virtud de materializar lo que las fuentes históricas nos describen. Pese a que no sabemos a cabalidad si su nombre era Cápac Hucha, Cápac Cápac Cocha o Capacocha, lo que sabemos es que se trataba de sacrificios de niños de 6 a 10 años o muchachas que, aparte de no tener defectos, debían ser vírgenes, debían salir de sus pueblos en procesión siguiendo una línea recta hasta llegar al Cuzco, desde donde debían salir a las montañas de gran altura para ser sacrificadas. Así, recibirían la muerte, sin derramar sangre, como en México, por sofocación con polvo de hojas de coca.

Estos rituales podían ser de dos tipos. Por un lado, regulares, asociados con momentos festivos preestablecidos y, por otro, esporádicos, dependiendo de catástrofes imprevistas como terremotos o alteraciones climáticas. En ambos casos, tanto a la ida hacia el Cuzco como a su salida, nadie podía mirar a la comitiva que la conformaba. Tanto es así que, si se detenían en un lugar, nadie podía acercarse a ellos tomando posesión del espacio que ocupaban. Al fin y al cabo, el propósito principal de estos rituales era cuidar la salud del inca y evitar cualquier daño que le pudiese ocurrir, pues de la salud del inca dependía el bienestar de la sociedad. Por ello, se escogía de preferencia gente

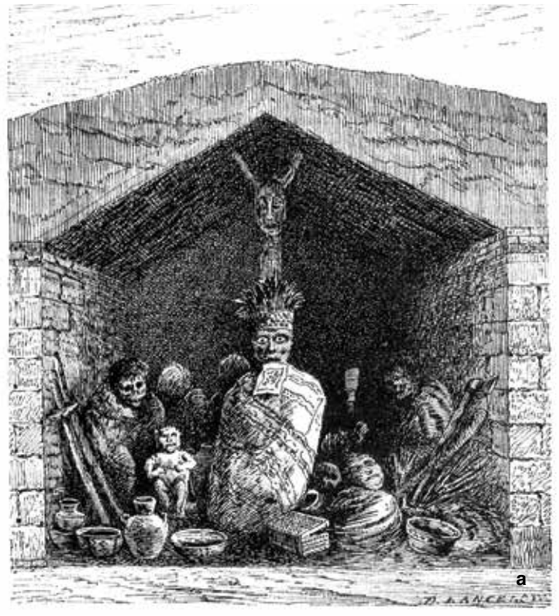
carried, and he placed them there inside, and these went with their heads bowed and without lifting their heads at any point, and there inside they gave them drink and being drunk they covered their mouths and they drowned them, and dead they buried them in front of the Sun, the men to the right-hand side and the women to the left-hand side, together with that which they carried of gold and silver, as it is said. These Indians also say that within four years, sometimes seven, the rest of the ordinary sacrifices, especially when they raised over the kings, they made royal sacrifices which they called *capaccocha*, which were common throughout the whole kingdom, those which they always made in the city of Cuzco in the house of the Sun and once finished they distributed the said sacrifices across the kingdom, and they gave a commission of that which they had offered to sacrifice that were bundles of gold, silver, clothing in the size of the idols, of all kinds wool, cotton, featherwork, small sacks of coca and of ground clam shells from the sea, gold and silver figures of sheep and livestock that they had sacrificed they carried and distributed from this city until they reached the plains, and to the end of the Andes, and all of the things that they sacrificed, especially those of the Inca, were selected and without any fault, and the firewood and straw was carefully selected so that it did not smell bad or contain animal urine, with which they made, and the *chicha* was of selected black, white and yellow corn, and they had it in gold and silver pitchers; and when they had to make the sacrifice, the Inca himself tried it to see if it was good or not. And the sacrifices were like this generally throughout the kingdom, and each one in his own province and town performed them to the best of his ability, sacrificing to his *huacas*, with each one indicated with his period and given a name. And that which was principal in making these sacrifices was invoking the *huacas* so that the Inca would always be young and brave, and his wife, the Coya, always young and beautiful, and they would govern well and always have peace and tranquility. They did all of this because they lacked the light, and thus, they were blind. They made sacrifices to him, but not with such veneration as after this Inca Cápac Yupanqui (Murua, 2004: f. 96r).

Although there is still very much to investigate, the archaeological work by Johan Reinhardt (2010) has materialized evidence mentioned in the historical sources. Despite not knowing precisely if its name was Cápac Huch, Cápac Cápac Cocha, or Cápaccocha, it is known that in this ritual, children between the ages of six and ten years old, or flawless young girls, who were virgins, left their towns in procession following a straight line to Cuzco. From there they left once more for the mountains where they were to be sacrificed at high altitudes. Unlike sacrifices in Mexico, they died without having shed their blood, but rather due to suffocation from the dust of coca leaves.

These rituals could be of two types. On the one hand, they were regular, and associated with preestablished festive moments. On the other hand, they were sporadic, and dependent upon sudden catastrophes, such as earthquakes or climatic disasters. In both cases, during the journey both to and from Cuzco, no one could watch the sacrificial procession. Moreover, if they were detained in any place, no one from outside could approach the group. In other words, they possessed the space that they occupied. In the end, the main aim of these rituals was to care for the Inca's health and to avoid any damage that

■ Llamas talladas en spondylus. Inca. Colección Lambarri. / Llamas worked from spondylus. Inca. Lambarri Collection.

■ Estatuillas de plata inca. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima. / Small Silver Statues. Inca. The Archaeology, Anthropology, and History of Peru Museum. Lima.



■ **a**) Corte de una huaca. Por D. Lancelot. Charles Wiener, *Pérou et Bolivie*, 1880, p. 44. / Cut of a *huaca*. by D. Lancelot. Charles Wiener. *Pérou and Bolivie*. 1880. p. 44. The British Library Board (10480.2.7).
b) Ofrenda o pago a la tierra: maíz, hojas de coca, semillas. / Offering or Pago a la tierra: maize, coca leaves, seeds.
c) *Pacco* andino saludando con un kintu a los *apus*. / Andean *Pacco* worshiping the Apus with a *kintu*.

joven, porque su vitalidad era una garantía para liberar al inca de cualquier peligro. También se sacrificaban llamas, las que eran sometidas a una muerte que implicaba derramamiento de sangre.

En las *capacocha* más solemnes, los comisionados llegaban al Cuzco de los cuatro suyos. Hecha la selección, retornaban a sus lugares de procedencia. Pierre Duviols (1976: 11-57) considera que este retorno recuerda la celebración de la *situa*, descrita por Cristóbal de Molina *El Cuzqueño*, que cumplía un rol purificatorio echando los males y enfermedades fuera de la capital. De las últimas que se realizaron, María Rostworowski de Diez Canseco (1988: 79) nos dice que pasaron por Quivi en la costa central y que una fue para Huáscar. La otra para su mujer, lo que muestra la importancia que tenía una soberana, en el aspecto sociorreligioso quizá como representante del género femenino.

d. La *situa*

Una preocupación persistente entre los incas fue el de la purificación, bajo distintas modalidades. Aparte de la *capacocha*, que se expresaba en distintas modalidades, una de gran importancia que tenía su posición predeterminada durante el año un par de meses antes del Cápac Raymi y de inicios del Coya Raymi era la fiesta de purificación llamada *situa*, de la cual el cronista Cristóbal de Molina *El Cuzqueño* nos dice: «Trayan las figures de las huacas de toda la tierra de Quito a Chile, las quales ponían en sus casas que en el Cuzco tenían para el efecto».

Es más, una inmensa cantidad de llamas había sido llevada a esta ciudad desde los cuatro suyos (Molina, 1989: 79). Al mismo tiempo (Molina, 1989: 73-74), diversas clases de personas debían dejar el pueblo hasta una distancia de dos leguas (±12 kilómetros): «Todos los forasteros que no heran naturales y a todos los que tenían las orejas quebradas, y a todos los corcovados y que tenían alguna lesión y defeto en sus personas, diciendo que no se hallasen en aquellas fiestas porque por sus culpas heran así hechos, y que hombres disdechados no hera justo se hallasen allí porque no estorvasen con su desdicha alguna buena dicha; hechavan también los perros del pueblo porque no aullasen. A las 12 del día de la conjunción de la luna nueva, el rey y su consejo se dirigían al Coricancha, el templo del Sol» (Molina, 1989: 73; Cobo, 1956, II: 217-219). Allí decidirían si la fiesta iba a ser un evento trascendental o de poca monta. Sospecho que la decisión dependía de si en este mes había una luna nueva temprana o tardía, pero, antes de que ello sucediera, los 400 guerreros que habrían de echar al mal y las enfermedades del pueblo se colocaban cerca del *ushnu*, en la plaza, en espera de la señal del sumo sacerdote. El *ushnu* había sido usado el mes anterior para observar el paso del sol por los cuatro pilares del monte Picchu (Sucanca, Yahuira). Así, pues, los guerreros deben haber tenido estas observaciones en mente, en especial la última de la puesta del sol detrás del pilar meridional. Es muy probable que con una luna nueva tardía hayan esperado desde esta fecha y hasta por treinta días. Los siguientes rituales importantes se celebraban aquí alrededor de la luna llena, aunque Betanzos es el único que se refiere a una observación calendárica en este sentido. Él reserva para ellos cuatro días entre la media luna y la luna llena. Según Molina (1989: 93-96), estos cuatro días (es probable que aquellos inmediatamente antes de la luna llena) solo involucraban a la gente que en ese momento vivía en el Cuzco.

En la detallada descripción que Molina nos da de este ritual, nos relata que no bien desalojados los

could befall him, since society's wellbeing depended upon the Inca's health. Therefore, they selected preferably young individuals, since their vitality provided a guarantee of freeing the Inca from any potential danger. They also sacrificed llamas, which were often subjected to a death that did imply the shedding of blood.

In the most solemn *Capacocha* rituals, commissions from each of the four *suyus* arrived in Cuzco. Once the selection of sacrificial victims had been made, the rest returned to their places of origin. Pierre Duviols considers that this return recalled the celebration of *Situa*, described by Cristóbal de Molina El Cuzqueño (1976: 11-57). The *situa* assumed a purificatory role by driving out the bad deeds and diseases from the capital. In the last ones performed, María Rostworowski de Diez Canesco writes that a procession passed by Quivi in the central coast, while another was held for Huáscar (1988: 79). This second one held for Huáscar's wife, she claims, demonstrates the importance placed on having a ruler, in socio-religious terms, perhaps underscoring her position as a representative of the feminine gender.

d. The Situa

The Incas held a constant preoccupation for purification, which appeared in distinct forms. Apart from the *Capacocha*, which was itself expressed in a variety of ways, a great importance was placed on a singular ritual called *Situa*. It was performed a few months before the Cápac Raymi ritual and the initiation of Coya Raymi. Cristóbal de Molina El Cuzqueño describes the ritual as, «to carry out this celebration they would bring the figures of the *huacas* from all the land, from Quito to Chile, which were placed in the houses [the *huacas*] had in Cuzco» (Cristóbal de Molina, trans. Bauer et al, 2011: 30).

Moreover, an immense quantity of llamas was brought to the city from the four *suyus* (Ibid: 39). He also simultaneously describes the diverse classes of people who were required to leave Cuzco and travel at least a distance of two leagues (7.5 mi.; 12 km.):

> all foreigners who were not natives of Cuzco; anyone who had broken earlobes, all the hunchbacks, and anyone who had a lesion or defect on their body, saying that they could not attend those festivals because they were deformed by their own fate, and that it was not right for unlucky people to be there, since their misfortune would hinder good fortune. They would also drive the dogs out of the town so that they would not howl. (Ibid: 31).

He further mentioned, «at noon [on] the day of the conjunction of the Moon, the Inca would go to the Coricancha, which is the house and temple of the Sun, with all the men in his council and the most principal Incas that were in Cuzco» (Ibid: 30). There they would decide if the celebration would be a momentous or small event. I suspect that this decision depended upon whether or not there had been a new moon earlier or later in this month. Before the decision could be reached, four hundred warriors would have to drive out the disease and misfortune from the town and assemble close to the *ushnu* (ceremonial platform)[5] in the plaza and wait for the signal of the high priest. The *ushnu* had been used a month earlier in the observation of the passing of the Sun across the four pillars of the mountain Picchu (Sucanca Yahuari). Thus, these warriors arrived with these experiences in mind, especially present was the passing of the last sunset across the meridional pillar. It is very probable that in the case that the new moon arrived late in the month they would have waited thirty days from its arrival before commencing their celebration. The following important

5 For more information on the *ushnu* see Gabriel Ramón, «Shaping Precolonial Concepts in the Andes: The *ushnu* for Llocllayhuancupa (Huarochirí, Lima),» *Latin American Antiquity,* 29(2), 2017: 288-307.

forasteros y los defectuosos de la ciudad, así como los perros para que no aullasen:

> «Y luego la dicha gente que a punto de guerra estaba, salia a la plaza del Cuzco, los cuales venian dando voces diciendo: '|GLas enfermedades, desastres y desdichas y peligros, salid de esta tierra!'; y en la plaza, en medio de ella, donde estaba el usnu de oro, que era a manera de pila, adonde echaban el sacrificio de la chicha, cuando venian hallaban que estaban a punto de guerra cuatro cientos indios alrededor de la dicha pila, vueltos los ciento el rostro al Collasuyo, que esta al nacimiento del Sol, y otros ciento vueltos los rostros al poniente, que es el camino de Chinchaysuyo, y otros ciento el rostro al septentrion, que es el camino de Antisuyo, y cientos los rostros al mediodia, y teniantodos los generos de armas que ellos usaban.
>
> Al tiempo que llegaban los que venian del templo del Sol, todos alzaban grandes voces, diciendo: '|GVaya el mal fuera!', y salian todos cuatro escuadrones, cada uno para el lugar que estaba dedicado, saliendo los que estaban para Collasuyo con gran impetu hasta la angostura de Acoyapongo, que esta a dos cortas leguas del Cuzco, e iban dando voces diciendo: |GSalga el mal fuera! Elevaban estas voces las gentes de Hurin Cuzco, y alli las entregaban a los metimas de Huyparga, que ellos las entregaban a los metimas de Antahuailla, y los metimas de Antahuailla las entregaban a los metimas de Huayraypacha, y ellos los llevaban hasta el rio de Quiquijana, y alli se banaban ellos y las armas que llevaban. En esta manera se acababa por esta parte. Eran estos indios que llevaban estas voces hacia Collasuyo, los que salian del Cuzco de la generacion de Usca Mayta ayllo, Apu Mayta ayllo y a Huicca Quirau ayllo y sutic y Maras ayllo, y Cuicuisa ayllo.
>
> Los que salian hacia el poniente, que es a Chinchaysuyo, salian dando las mismas voces y estos eran de la generacion Capac ayllo y Atun ayllo y Huicaquiras ayllo y Chauite Cuzco ayllo y Arayraca ayllo, y otros de Uro. Y estos llevaban las voces hasta Satpina, que sera del Cuzco poco mas de una legua; y estos las entregaban a los mitimas de Jaquijahuana, y ellos las entregaban a los metimas de Tilca, que es encima de Marcahuasi, casi diez leguas del Cuzco; estos las llevaban al rio de Apurimac y allí los echaban, banandose y lavando las lanas y armas.
>
> Los que llevaban las voces a la parte de Antisuyo eran de las generaciones siguientes: Cuzco *panaca* ayllo, Aucaylli ayllo, Tarpuntay ayllo, Sano ayllo; y estos los llevaban a Chita, que es legua y media del Cuzco, y las entregaban a los mitimas de Pisac, que son los de la Coya y Paulo, y estos los llevaban al rio de Pisac, y alli los echaban y se banaban y asimismo banaban sus armas.
>
> Los que iban a la parte de Contisuyo eran de las generaciones siguientes: Yaura *panaca* ayllo y China *panaca* ayllo y Masa *panaca* ayllo y Quescco ayllo, y estos los allegaban a Churicalla, ques dos leguas del Cuzco, y alli los entregaban a los de Tantar, ques cuatro leguas del Cuzco, y aquellos los allegaban al rio de

rituals were celebrated here surrounding the full moon, although this calendrical observation is only mentioned by Betanzos. He claims that the warriors would have remained there four days between the half and full moon. According to Molina, these four days (probably those immediately preceding the full mon) only included the people who currently lived in Cuzco (2011: 74).

As soon as the foreigners and evils were evicted from the city, including the dogs, so that they would not howl, Molina mentions in his detailed description that:

> Then those men who were prepared for war would leave for the plaza of Cuzco and would shout out, «Illnesses, disasters, misfortunes, and dangers, leave this land!»
>
> In the middle of the plaza, where the gold *usño* was, which was like a well into which they poured the *chicha* sacrifice when they drank, [the initial runners] would encounter four hundred Indians ready for war surrounding the well. One hundred faced toward Collasuyo, which is to the east; another one hundred the rituals of the months of the year faced the west, which is [toward] the road of Chinchaysuyo; another one hundred faced north, which is [toward] the road of Antisuyo and one hundred faced south [which is toward Cuntisuyu]. They had [with them] all the kinds of weapons they used.
>
> As soon as those who were coming from the Temple of the Sun arrived, they all cried out, «Evil, be gone!» and all four squadrons would leave, each toward their appointed region and one hundred faced the south, [which is toward Cuntisuyo]. They had [with them] all the kinds of weapons they used. Those who were [going] to Collasuyo would go with great haste to the straits of Acoyapongo, which is about two short leagues from Cuzco, and they would shout, «Evil, be gone!» The men of *Hurin* Cuzco would take these shouts [until they arrived] there, where they would deliver the [shouts] to the *mitimas* of Huayparya, who would deliver them to the *mitimas* of Antahuaylla. The *mitimas* of Antahuaylla would deliver the [shouts] to the *mitimas* of Huaraypacha, and these would take them to the Quiquijana River. There they would wash themselves and the weapons they carried. In this way [the journey] was completed in this area [of Collasuyo]. The Indians who left Cuzco and carried the shouts toward Collasuyo were from the lineages of Uscaymata *ayllo* [kin group], Yapomayho *ayllo*, Yahuaymin *ayllo*, Sutic [*ayllo*], Maras *ayllo*, [and] Cuyuissa *ayllo*.
>
> Those who would depart for the west, which is toward Chinchaysuyo, would leave shouting in the same way. They were from the lineages of Capac *ayllo*, Atun *ayllo*, Uicaquicao [*ayllo*], Chaueticuzco Yahuaymin *ayllo*, Sutic [*ayllo*], Maras *ayllo*, [and] Cuyuissa *ayllo*, Arayraca *ayllo*, and others [were] from Uro [*ayllo*]. These would carry the shouts until Satpina, which is a little more than a league from Cuzco. They would deliver [the shouts] to the *mitimas* of Jaquejahuana, and they would deliver them to the *mitimas* of Tilca, which is above Marcahuaçi, almost ten leagues from Cuzco. These [*mitimas*] would take [the shouts] to the Apurimac River and there they would throw them [into the river], bathing themselves and washing their wools and weapons.
>
> Those who carried the shouts to the area of Antisuyo belonged to the following lineages: Xusçu *Panaca ayllo*, Aucaylli *ayllo*, Tarpuntai ayllo, [and] Saño *ayllo*. These would take the [shouts] to Chita, which is a league and a half from Cuzco, and they would deliver them to the *mitimas* of Pisa[c], who

■ **pp. 404-405.** Vista panorámica de complejo arqueológico de Písac, Cuzco. / Panoramic View of the Archaeological Complex of Pisac. Cuzco.

Cusibamba, que es donde los frailes de la Merced tienen una vina, que es siete leguas del Cuzco; y alli se banaban y lavaban las armas. Y de esta manera hacian esta ceremonia para echar las enfermedades del Cuzco.

La razon porque en estos rios se lavaban, era porque son rios caudalosos y que entienden van a dar a la mar, y para que ellos llevasen las enfermedades. Y cuando empezaba la voceria en el Cuzco, salian todas las gentes de los sitios poblados, grandes como pequenos, a sus puertas, dando voces, sacudiendo las mantas y llicllas, diciendo: '|GVaya el mal fuera! |GOh, que fiesta tan deseada ha sido esta para nosotros. |Goh Hacedor de las cosas, dejanos allegar a otro ano para que veamos otra fiesta como esta!'. Y en aquella, todos bailaban y tambien el Inca, y al amanecer entre dos luces, todos iban a las fuentes y rios a se lavar, diciendo que saliesen las enfermedades dellos; y acabados de lavar, tomaban unos hachones de paja, grandes a manera de bolas, muy grandes, atados con unas cuerdas, los cuales encendian y andaban jugando con ellos, dándose unos a otros. Llamaban a estas bolas de paja, mauro pancuncu; acabado lo cual se venian a sus casas, y para entonces tenian aparejada una mazamorra de maiz mal molidoque llamaban sanco y elba; della ponian en los umbrales de las puertas y en las partes donde tenian las comidas y ropas; y a las fuentes llevaban el dicho sanco y echaban dentro, diciendo que no estuviesen enfermos y no entrasen las enfermedades en aquella casa; y tambien enviaban este sanco a sus parientes y amigos para el mismo efecto; y a los cuerpos de los muertos calentaban con ello porque gozasen de la dicha fiesta. Y luego comian y bebian las mejores comidas que tenian con mucho regocijo, porque para este dia cada uno, por pobre que fuese, tenia buscado para comer y beber, porque decian que todo l año tendrían pendencias en que este dia si no se holgase y comiese y bebiese, en todo el ano habia de ser y estar de mala ventura y trabajo. En este tiempo no renian los unos con los otros ni decian palabras de enojo, ni se pedian los unos a los otros lo que se debian, porque decian que en todo el ano tendrian pendencia y trabajos si aquel dia comenzaban.

Asimismo, en la dicha noche, sacaban las estatuas del Hacedor y Sol y Trueno, y los sacerdotes de cada una de las estatuas las calentaban en el sanco dicho, y a la manana las llevaban a presentar al templo del Hacedor y Sol y Trueno las mejores comidas que podian haber, y mas bien aderezadas; las cuales recibian los sacerdotes de las dichas huacas y los quemaban. Y asimismo sacaban los cuerpos de los senores y senoras muertos que estaban embalsamados, los cuales sacaban las personas de su linaje que a cargo los tenian; y aquella noche los lavaban en sus banos que cuando estaban vivos cada uno tenia; y vueltos a sus casas los calentaban con sanco, la mazamorra gruesa

are from the Cuyo and Paullo. These [*mitimas*] took them to the Pisac River, and there they jumped in and bathed and washed their weapons.

Those who went to the area to the area [*sic*] of Cuntisuyo belonged to the following lineages: Raura *Panaca ayllo*, China *Panaca*, *ayllo*, Masca *Panaca ayllo*, and Quesco *ayllo.* these would take [the shouts] To Churicalla, which is two leagues from Cuzco, and there they would deliver them to the *mitimas* of Yaurisque, which is three leagues from Cuzco. These delivered [the shouts] to those of Tantar, which is four leagues from Cuzco, and these would take them to the Cusibamba River, where the friars of La Merced have a vineyard, which is seven leagues. There they would bathe and wash their weapons. This is how they performed the ceremony to drive illnesses out of Cuzco. The reason that they bathed in these rivers was because these are voluminous rivers [that] they know lead to the sea, and so the [rivers] would carry the illnesses [away]. When the shouting began in Cuzco, everyone from large and small [blank space] would appear at their door, shaking mantles and *llicllas* [mantles], saying «Evil be gone! Oh, what a long-awaited celebration this has been for us! O Creator of all things, grant us another year so that we can see another celebration like this one!» During that [night], they would all dance, including the Inca. And at dawn, everyone would go to the springs and rivers to bathe in twilights, ordering the illnesses to leave them. After they bathed, they would take some large straw torches, like very large balls, which they would tie with some ropes and light them [on fire]. They would go about playing with them, or more precisely, hitting one another. They called these straw balls *mauro pancunco.*

Once that was over, they would go to their houses, and by then they would have a mixture of coarsely ground maize prepared, which they called *sanco* [maize paste]. They would place its [blank space] on their faces, also smearing it onto the lintels of the doors, and in the places where they kept their food and clothes. They would also take the *sanco* to the springs and throw it in, asking not to be ill or for the illnesses [not] to enter any given house. They would also send this *sanco* to their relatives and friends for the same purpose, and they would warm the bodies of the dead with it [as well], so that they could enjoy the celebration.

And then, with much rejoicing, they would eat and drink the best foods they had, since each person, even the poorest, would have saved [blank space] things to eat and drink for this day. [They did so] because they said that [on] this day, [anyone who] did not rest, eat, and drink would be unlucky and would have hardships in both work and life during the [following] year. During this [celebration] time, they would not argue with one another, nor would they speak angry words, nor would they ask one another to repay their debts, because they said that if they started on this day, they would have quarrels and difficulties all year long.

That night they would also bring out the statues of the Sun, Creator, and Thunder, and the priests of each one of the statues would warm them with the mentioned *sanco*. The next morning they would bring to the temple[s] of the Creator, Sun, and Thunder the very finest and best seasoned foods ever to present to [the statues]. The priest of the *huacas* would receive these [foods] and burn them. They would also take out the embalmed bodies of the dead lords and ladies, which were brought by the persons of their lineage who were in charge of them. And that night they would wash them in their baths

■ **Diagrama / Diagram 17.** Grupos sociales y ríos encargados de despachar los males en la fiesta de la *situa*. / The Social groups and their assigned Rivers used to eliminate all diseases during the *Situa* Celebration.

	Hurin Cuzco		Hanan Cuzco	
	Cuntisuyo	Collasuyo	Antisuyo	Chinchaysuyo
Panacas	Yaura *panaca* ayllu (2) Chima *panaca* ayllu (1)	Uscamayta ayllu (4) Apomayta ayllu (5) Ahuaymin ayllu (3)	Cuzco *panaca* ayllu (8) Aucaylli ayllu (7)	Capac ayllu (10) Atun ayllu (9) Vicaquirao ayllu (6)
Aillus	Masca *panaca* ayllu Quesco ayllu	Sutic ayllu Maras ayllu Cuicusa ayllu	Tarpuntay ayllu Saño ayllu	Chavitecuzco ayllu Arairaca ayllu «Otros de Uro» / «Others from Uro»
Panacas y aillus entregan a los *mitimaes* el mal en: *Panacas* and *ayllus* deliver evil to the *mitimaes* in:	Churicalla (a 10 km del Cuzco) / (10 km from Cuzco)	(Angostura de) Aco-Yapongo (a 10 km del Cuzco) / (10 km from Cuzco)	Chita	Salpina (a 5 km del Cuzco) / (5 km from Cuzco)
Mitimaes	Yaurisqui (a 5 km del Cuzco) / (5 km from Cuzco) Tantar (a 20 km del Cuzco) / (20 km from Cuzco)	Huayparga Antahuailla Huayrapacha	Pisa (los de Coya y Paullo) / (those of Coya and Paullo)	Jaquijahuana, Tilca (situados sobre Marcahuasi, 50 km del Cuzco) / (located on Marcahuasi (50 km from Cuzco)
Río donde fue echado el mal River where evil was thrown	Cusibamba	Quiquijana	Pisa	Apurimac

que esta dicha; y luego les ponian delante las comidas que cuando ellos eran vivos con mas gusto comian y usaban, las cuales les ponian muy bien aderezadas, como cuando vivos estaban; y luego las personas que tenian a cargo los dichos muertos, los quemaban.

Los que tenian a cargo la huaca llamada Huanacauri, que es una pena grande con figura de hombre, los criados de la dicha huaca, juntamente con el sacerdote della, lavaban la dicha lana y la calentaban con el sanco, y el Inca, senor principal, desde que se acaba de lavar, y su mujer principal, se ponian en su aposento y les colocaban en las cabezas dellos el dicho sanco. Despues de haberlos calentado con el, les ponian en las cabezas unas plumas de un pajaro que se llama pilco, que son de color de tornasol, y lo mismo hacian con la figura del Hacedor; llamaban a esta ceremonia pilcoyaco. Y luego, como a las ocho o nueve del dia, el Inca senor principal, con su mujer y gente cortesana de su Consejo que en su casa tenia, salia a la plaza principal del Cuzco lo mas ricamente aderezados que podian; traian asimismo a la plaza a esta hora la imagen del Sol llamada Apu Punchao, que era la principal que ellos tenian en su templo, acompanada con todos los sacerdotes, juntamente con las dos imagenes, sus mujeres, llamadas Inca Oello y Palla Oello. Salia tambien la mujer llamada Colla Pacsa, la cual estaba sacrificada por mujer del Sol y esta era hermana o hija del que gobernaba».

that each had [used] while alive. Once they were returned to their houses, they were warmed with *sanco* [maize paste], the thick mixture that has been mentioned. They would place in front of the [dead rulers] the foods that each had used and enjoyed eating the most when they were alive, and these were well seasoned, like when they were alive. Then the people who were in charge of the dead [rulers] would burn [these foods].

The servants who were in charge of the *huaca* called Huanacauri, which is a large stone [in the] shape of [a] man, together with its priest, would wash that *huaca* and warm it with the *sanco*. And as soon as the principal Inca lord finished bathing, [he] and his principal wife would go to their chamber, and [others] would place *sanco* on their heads on their heads [sic]. After they were warmed with it, they would put some feathers from a bird that is called *pielco*, which are iridescent in color, [on their heads]. The same was done with the statue of the Creator by those who were in charge of it. They used to call this ceremony *pil[c]oyaco* [*pilco* feather diadem].

Later about eight or nine in the morning, the principal Inca lord, with his wife and [the] courtiers of his council whom he had in his house, would go as richly dressed as possible to the main plaza of Cuzco. At this same time, they would bring to the plaza the image of the Sun called Apin Punchao, which was the principal [idol] that they had in their temple, accompanied by all the priests of the Sun, together with the two gold images called Ynca Oclllo [Inca noble women] and Palpa Occlo [noble women], [which were] its wives. The woman called Coya Pacssa [Queen Moon] was also brought out. She was dedicated as the wife of the Sun, and was [a] sister [or] daughter of the ruler. (Molina, trans. Bauer et al, 2011: 31- 37).

e. La confesión de los pecados

En contraste de la *situa* y su naturaleza purificatoria de carácter colectivo, hubo otra institución de corte individual que recayó sobre unos sacerdotes que recibían el nombre de *ychuris*. Como ocurre en muchas sociedades, en los Andes tenían también la creencia de que todas las enfermedades venían por pecados que hubieran cometido. Como remedio, se valían de sacrificios y de confesar verbalmente las faltas que habían cometido.

Con gran detalle, fray Martín de Murua narra:

> «casi en todas las provincias, y tenían confesores diputados para esto, mayores y menores, y pecados reservados al mayor, y recibían penitencias y algunas veces ásperas en especial si era hombre pobre el que hacia el pecado y no tenia que dar al confesor. Y este oficio de confesor también lo tenían las mujeres e las provincias de Colla suyo fue y es mas universal este uso de confesar hechiceros que llaman ellos ychuri o ychuryri. Tienen por opinión que es pecado notable encubrir algún pecado en la confesión, y los ychuri o confesores averiguan o por suertes o mirando la asadura de algún animal, si les encubren algún pecado y castíganlo con dar en las espaldas cantidad de golpes con ciertas piedras, hasta que lo dice todo, y le dan la penitencia y hacen el sacrificio. Esta confesión usan también cuando están enfermos o sus hijos, mujeres o maridos o su cacique, o cuando están en algunos grandes trabajos y cuando el Ynga estaba enfermo. E confesaban todas las provincias, especialmente los Collas. Los Confesores tenían obligación al secreto, pero con ciertas limitaciones. Los pecados de que principalmente se acusaban era: lo primero matar uno al otro, fuera de la guerra; lo segundo, tomar la mujer ajena; lo tercero, hechizos para hacer mal; lo cuarto, hurtar; el quinto, dar yerbas a sus guancanguis; el sexto tenían por muy, notable pecado, el descuido en la veneración de sus guacas; el séptimo, en quebrantar las fiestas; el octavo, el decir mal del Ynga y el no obedecerle. No se acusaban de pecados ni actos interiores, y según relación de algunos curas, después que los cristianos vinieron a este reino, se acusaban a sus confesores de los pensamientos. El Ynga no confesaba sus pecados a ningún indio, sino solo al sol, para que el los dijese al Tipsi Viracocha y le perdonase.
>
> Y después de confesado el Ynga hacia cierto lavatorio para acabarse de limpiar de sus culpas, y era en esta forma: que poniéndose en un rio corriente, decía estas palabras: He dicho mis pecados al sol; tu rio los recibes, llévalos a la mar donde nunca mas parezcan. Estos lavatorios también usaban los demás que se confesaban con cerimonias muy semejantes a la que los moros usan, que ellos llaman el guado, y los indios llaman opacuna. Y cuando acaecía morírsele a algún indio su hijo, le tenían por gran pecado diciendo que por sus pecados moría primero el hijo que el padre. Y a estos tales, cuando despues de haberse confesado hacían los tales

e. The Confession of Sins

In contrast to the *Situa* celebration with its collective purificatory nature, there was another practice of an individual nature, which fell to the responsibility of a few priests, who were called *ychuris*. As has occurred in many other societies, in the Andes there was a belief that diseases arose as a response to the commitment of sin. As a remedy, Andeans used sacrifices and the verbal confessions of their errors. Friar Martín de Murua narrates this ritual in great detail, stating:

> In almost all of the provinces, they had representative confessors for this, both greater and lesser, and the sins [were] reserved for the greater, and they received penitence, [which was] sometimes very harsh especially if the man had been poor who committed the sin and had not given [it] to the confessor. And the trade of confessor [was] also held by women and those from the provinces of Collasuyu which was and is the most universal for this type of confessing witchcraft, which they call *ychuri* or *ychuryri*. They are of the opinion that it is a notable sin to cover up a sin while in confession, and the *ychuri* or confessors either through casting lots or looking at the burning of an animal uncover [them], if they have covered up a sin, they punish them by hitting their backs with a quantity of blows with certain stones, until all is said, and then they give the penitence and they perform a sacrifice. This confession they also use when they, or their children, wives, husbands, or *cacique*, are sick, or when they are working on large projects or when the Inca was sick. And they confessed in all of the provinces, especially the Collas. The confessors had the obligation to secrecy, however, with certain limitations. The sins that they principally revealed were: the first, to kill one another outside of war; second, to take another woman; third, [to cast] spells in order to produce ill effects; fourth, to steal; fifth, to give herbs to their *guancanguis*; sixth, they had as a very grave sin, the neglect of the veneration of their *huacas*; seventh, in the ruining of celebrations; eighth, to speak ill of the Inca and to not obey him. They did not reveal sins nor interior acts, and according to the relation of a few priests, after the Christians arrived in this kingdom, the revealed to their confessors those of thought. The Inca did

■ El undécimo mes, noviembre; *Aya Marq'ay Killa*, mes de llevar difuntos. / The Eleventh Month, November; *Aya Marq'ay Killa*, the Month of Carrying the Deceased. Guamán Poma de Ayala.

lavatorios, les había de azotar con ortigas algún indio monstruoso como corcobado o contrahecho de nacimiento. via» (Murua, 2004, folio 112v).

Cristóbal de Molina *El Cuzqueño*, por su lado, dice:

«Según decían, usaban todas las gentes de esta tierra confesarse con los hechiceros que tenían a cargo las huacas, la cual confesión hacia publica para saber si había confesado verdad; el hechicero echaba suertes y en ellas, por arte del demonio, veía quien había confesado mentira, sobre lo cual se hacían grandes castigos, y desque algunos tenían algunos graves pecados que por ellos mereciese la muerte, cohechaba al hechicero y confesábase secreto con el. Los incas y gente del Cuzco siempre hacían sus confesiones secretas y por la mayor parte se confesaban con los indios de Huaro, hechiceros que para ello dedicado tenían. Acusábanse en sus confesiones de no haber reverenciado al Sol y Luna y huacas: de no haber guardado ni celebrado de todo corazon las fiestas de los Raymis que son las de los meses del ano; acusábanse de la fornicación, en cuanto era quebrantar el mandamiento del Inca de no tener mujer ajena ni corromper doncella alguna, y de haberla tomado sin que se la diese el Inca, y no porque tuviesen que la fornicación de si fuese pecado, porque carecían de este entendimiento; acusábanse del matar y hurtar, teniéndolo por grave pecado, y lo mismo de la murmuración, principalmente si había sido contra el Inca o contra el Sol. Confesábanse asimismo, Reverendísimo

not confess his sins to any Indian, but rather only to the Sun, so that he told them to Tiqsi Viracocha and he was absolved.

And after having confessed, the Inca performed a particular cleansing to finish cleaning himself of his sins, and it was in this manner: having placed himself in a running river, he said these words: I have said my sins to the Sun; you, River, receive them, carry them to the sea where they will appear never more. These cleansings were also used by everyone else who confessed with very similar ceremonies to those that the Moors use, that they call *guado*, and the Indians call *opacuna*. And when the son of an Indian happened to die, they considered it a great sin, claiming that for his [the father's sins] first the son died, and then the father [would die]. And with such things, when after having confessed [and] made these cleansings, a monstruous Indian, as if hunchbacked or deformed at birth, whipped them with nettles (Murua, 2004: f. 112v).

On the other hand, Cristóbal de Molina El Cuzqueño, writes:

According to what they say, all the people of this land used to give confession to the sorcerers who were in charge of the *huacas*. This confession was made [in] public, and to learn if they had confessed [the] truth, the sorcerer would cast lots. In them, by work of the devil, he would see who had confessed a lie, in which case great punishments were given. Since some people had some grave sins punishable by death, they would bribe the sorcerer and confess to him in secret. The Incas and the people of Cuzco always made their confessions in secret, and for the most part, they confessed to the Indians of Huaro, [who were] sorcerers

■ **Figura / Figure 25.** Confesor según Murua (2004: 111r). / The Confessor, (Murua, 2004: f. 111r).

■ *Ychuri* o *ychuryri*, hechicero confesor. / *Ychuri* or *ychuryri*, confessor sorcerer. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*. 1590. (Folio 112v). Sean Galvin Private Collection.

■ Adoraban al Sol y al inca. / Worshipping the Sun and the Inca. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*. 1590. (Folio 99v). Sean Galvin Private Collection.

> Señor, que las gentes que hubo antes del diluvio fueron hechas con todas las demás cosas por el Hacedor, pero no saben porque orden ni como, mas de lo que tienen dicho de Tiahuanaco. Y esto es lo que de sus fabulas y cultos y origen yo he podido saber y alcanzar de todos los viejos con quien he tratado y comunicado este negocio» (Molina *El Cuzqueño*, 1989: 66).

Para concluir este capítulo, cabría una reflexión sobre el porqué de la preocupación insistente por la purificación entre los andinos mientras que en Mesoamérica, particularmente entre los mexicas, los sacrificios humanos de adultos fueron tan masivos. A mi modo de ver, no es que en ambas sociedades se careciese del temor a un fin del mundo por la desaparición de un quinto sol que debía seguir activo gracias a la sangre de las víctimas, sino que, en el caso andino, la dependencia frente a la sacralidad del inca era de tal importancia que, de debilitarse, podría peligrar la estabilidad del quinto sol. De allí que para darle fortaleza se inclinaron por el sacrificio de seres humanos jóvenes pletóricos de energía.

that they used specifically for this purpose. In their confessions, they would accuse themselves of not having revered the Sun, the Moon, and the *huacas*, and of not having kept or celebrated wholeheartedly the festivities of the *raymis*, which are the [celebrations] of the months of the year. They would accuse each other of fornication, [only] because it was against the commandment of the Inca to take another [man's] woman, or to corrupt any maiden, or to take her [as a wife] without the consent of the Inca; not because they held fornication by itself as a sin, since they lacked this understanding. They would [also] accuse each other of murder and theft, holding these as grave sins; the same for gossip, especially if it had been against the Inca or against the Sun.

> In the same way, Most Reverend Lord, they would confess that the Creator made the people and everything [else] that existed before the Flood. However, they do not know in what order or how, except for what has been said about Tiahuanaco (Cristóbal de Molina, trans. Bauer et al, 2011; 19-20).

To conclude this chapter, I would like to offer a reflection regarding the reason why there is an insistent preoccupation with purification in the Andes, while in Mesoamerica, particularly among the Mexica, the sacrifices of human adults were so widespread. In my opinion, it is not that in both societies they lacked a fear of the end of the world due to the disappearance of the fifth sun that ought to remain alive due to the blood of the victims, but rather in the Andean case it was the Inca who could threaten the stability of the fifth sun, therefore, such importance was placed on his sacrality. From there, the practice of strengthening the Inca began through the sacrifice of young human beings who were filled with vital energy.

Capítulo 7

La estructura económica del Estado inca

Chapter

The Economic Structure of the Incan State

La estructura económica del Estado inca

1. Fundamentos materiales de su subsistencia

El Estado inca basó su subsistencia principalmente en la agricultura y el pastoreo. Estas fueron actividades que —desde un principio— desarrolló en el Cuzco, por contar con un medio ecológico apropiado para su desarrollo, por la altura, la calidad de las tierras y un clima quizá irregular, pero soportable gracias a sus tecnologías. Es muy posible que llegó a la cima gracias a las altas culturas que lo precedieron. Sin duda, en el corto tiempo en que ascendió debió desarrollar una gran capacidad inventiva en los campos agrícola y pastoril. Asimismo, habilidad guerrera, política y religiosa para doblegar con gran inteligencia a los pueblos que se le unirían.

Como señala Alan Kolata, «entender cómo los incas estructuraron los medios y relaciones de producción en su imperio deberá incluir la exploración de las interrelaciones complejas entre la tenencia de la tierra; las relaciones laborales; el acceso a los recursos naturales; las restricciones; las tecnologías, logísticas y organizaciones sociales de la producción; y no someramente las creencias religiosas» (Kolata, 2010: 98).

Para acometer esta empresa, lo primero fue tomar conciencia de que la economía era, antes que nada, una disciplina social que trascendía las reglas maximizadoras que establecían los mercados. Una disciplina que tenía como actores a seres humanos que, si bien compartía con el mercado la propiedad, la circulación, la producción y el consumo, su esencia era ser un sistema de prestaciones totales o de prestaciones y contraprestaciones en que lo que primaba era depender del conjunto de las relaciones sociales.

Apartándose de una tradición que juzgaba la economía incaica como socialista, siguiendo las premisas teóricas del austrohúngaro Karl Polanyi, Murra ha venido sugiriendo que, más que socialista, el Imperio inca privilegió un sistema redistributivo que tuvo como fundamento a la reciprocidad. Al igual que Cunow, este antropólogo estadounidense considera que la gran maquinaria sociopolítica que montaron los incas no fue sino una proyección, a una escala más amplia, de lo que se dio a nivel local en las diferentes etnias andinas. De aquí que ambos hayan puesto un énfasis semejante en aquellas fuentes, como las relaciones geográficas y las visitas, que traen muchos datos sobre la organización de los grupos locales y sobre las relaciones que mantuvieron con el Estado cuzqueño.

A partir de esta documentación, reparará que un ideal generalizado, entre estos grupos, para proveerse de bienes inexistentes en sus circunscripciones locales fue explotar un máximo de

■ **pp. 418-419.** Cumbres de montañas en Camino Inca, Cuzco. / Mountain Peaks along the Camino Inca. Cuzco.

The Economic Structure of the Incan State

1. Material Foundations for Subsistence

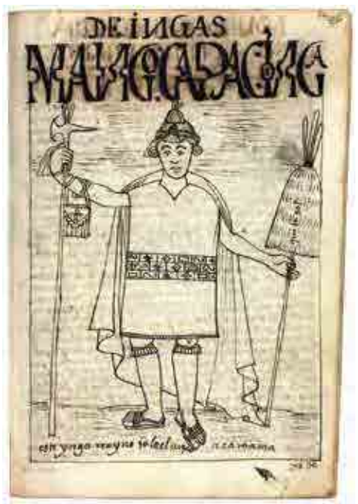
The Incan state based its subsistence principally on agriculture and pastoralism. From its conception, these were the activities the Incas developed in Cuzco, due to their technologies that were appropriate to the ecological zones: the altitude, quality of land, and the somewhat irregular climate. It is highly probable that they achieved this feat in a large part due to the advances by the civilizations that preceded them. Given the short amount of time in which they ruled, they clearly had developed a great inventive capacity in both the agricultural and pastoral fields. Likewise, their military, political, and religious skills endowed them with great intelligence to subdue the communities that would later join them.

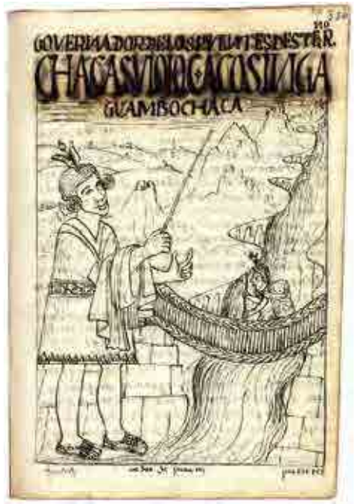
As Alan Kolata has shown, «understanding how the Inca structured the means and relations of production in their empire will entail exploration of the complex interrelationships among land tenure; labor relations; access to natural resources; environmental constraints; the technologies, logistics, and social organization of production; and, not trivially, religious beliefs» (Kolata, 2013: 98).

Therefore, now we too must comprehend how this economy functioned, which above all, was a social discipline that transcended the maximizing rules established by markets. It was a discipline that had human beings as actors, which although the discipline shared property, circulation, production and consumption with that of the market, its essence was a system of total benefits or benefits and compensation, all of which depended upon social relations.

Moving away from the academic tradition that has judged the Incan economy as socialist, and following the theoretical premises of the Austro-Hungarian Karl Polanyi, Murra opined, that more than socialist, the Incan Empire privileged a redistributive system, based on the principle of reciprocity. Similar to Cunow, Murra considered that the great sociopolitical machinations constructed by the Incas were none other than a projection, on a much larger scale, of what was occurring on a local level in many different Andean ethnicities. As such, both scholars placed a similar emphasis on those sources, such as the *relaciones geográficas* and the *visitas*, due to the data provided, pertaining to the organization of local groups and the relationships sustained by the Cuzco state.

From this documentation, a generalized ideal arose. Among these groups, in order to obtain goods that were nonexistent in certain local areas, it was necessary to exploit the ecological levels to a maximum degree, even at the cost of having to travel great distances. The goal of these mobilizations was productive, not commercial, since except along the coast, no evidence in the Andes has been found that supports the existence of this kind of commercial economic activity. This system also did not require the





■ Nociones sociopolíticas en el Tahuantinsuyo. Ilustración de Guamán Poma de Ayala. / Sociopolitical Notions of the *Tahuantinsuyu*. Guamán Poma de Ayala.

pisos ecológicos, aun a costa de tener que hacer desplazamientos muy distantes. El fin de estas movilizaciones fue productivo y no comercial, pues, salvo en la costa, no se ha encontrado evidencias que acrediten la existencia de esta actividad económica en los Andes. Tampoco se trató de desplazamientos individuales, sino grupales. En realidad, fueron desplazamientos de colonos, que recibieron el nombre de *mitimaes*, que mantuvieron vínculos muy estrechos con sus comunidades matrices.

A falta de especialistas en el tráfico de productos, estos asumierón un aire muy local y se dio bajo los cauces de relaciones interpersonales y de parentesco. Consecuentemente el principio que orientará a los intercambios será la reciprocidad. En la lengua quechua, el término que traduce este principio es «ayni», que se aplicó, y sigue aplicándose, tanto al intercambio de servicios como de bienes, sin diferenciarlos, pues su connotación central es aludir a estas transacciones como parte de un sistema total de permutaciones. Pero, a la par de este término, que encierra matices simétricos, hubo otro, «minka», que se restringió al plano laboral y aludió a los servicios que se prestaban a una colectividad, sea en la construcción de obras públicas o en el mantenimiento de las autoridades.

Con este bagaje, los incas montaron su imperio tratando de adecuarse lo más posible a las realidades locales. En vista de que los sistemas sociopolíticos de los pueblos que conquistaron no eran discrepantes con el que tenían, no debieron sufrir mayor alteración. Algo similar debió ocurrir con la religión, la cual también participó de este sistema de intercambio, pues, aparte de dar las divinidades que tenían, acogieron y reverenciaron aquellas de los vencidos. Lo que sí se cuidaron de reclamar, como lo podría haber hecho cualquier líder local es que se les suministrara contingentes humanos de manera rotativa y permanente para satisfacer sus necesidades de mano de obra y sus obligaciones para con las divinidades.

La rotación de mano de obra se conoció como «mita», que cumplió un papel fundamental en las grandes construcciones que emprendieron, en la producción

movement of individuals, but rather whole groups of people. In reality, these were displacements of settlers, who received the name of *mitimaes,* and maintained very close ties with their parent communities.

Lacking specialists in the traffic of products, these *mitimaes* assumed a local air, which gave rise to the production of channels based on interpersonal relationships and kinship. Consequently, the principle that oriented these exchanges was one of reciprocity. In Quechua, the term that translates this principle is *ayni,* which applied, and still applies, to the exchanges of services as well as goods, without differentiation. Its central connotation alludes to these transactions as a part of a total system of permutations. However, in addition to this term, which includes symmetrical nuances, there was another, *minka,* that was restricted to labor services. This term referred to the services that one rendered to the collectivity, whether it was in the construction of public works or in the maintenance of said projects on the behalf of the authorities.

With this background, the Incas established their empire, attempting to adapt as much as possible to local realities. In light of the fact that the sociopolitical systems of the peoples that they conquered, were not at variance with theirs, they should not have suffered further alterations. Something similar must have occurred with their religions, which also participated in this system of exchange. Since apart from presenting these communities with their own divinities, the Incas also adopted and revered the gods of the peoples they conquered. They were careful to claim, as any local leader would have done, that they were supplied with human quotas, on both a permanent and rotating basis, to meet their demands for manpower and their obligations to their gods.

The rotation of manpower was known as *mit'a,* which fulfilled a fundamental role in their large constructions undertaken, state agriculture, husbandry, and the formation of large militaries, etc. This modality for temporal labor was the principal obligation that the subjected towns held to their leaders, since there is no further evidence that they paid them in material goods. In addition, the importance of this type of obligation is also confirmed through the existence of numerous mechanisms that were

agrícola y ganadera estatal, en la formación de grandes ejércitos, etcétera. Esta modalidad laboral temporal fue la principal obligación que tuvieron los pueblos sometidos para con sus jerarcas, pues no hay mayores evidencias de que tributasen bienes materiales. Además, la importancia de este tipo de obligación se confirma también en la existencia de numerosos mecanismos que utilizaron para organizar dicha rotación como fueron aquellos grupos de naturaleza simbólica, ya mencionados, y otros que veremos más adelante. El aporte de mano de obra permanente lo ofrecieron los «yanaconas», a quienes se les ha querido ver como esclavos, y las *acllas*, vírgenes dedicadas al servicio del inca y otras divinidades. Estos últimos, en realidad, fueron roles sociales privilegiadas que no se limitaron a dar servicios, sino también, particularmente las *acllas*, a ofrecerse como medio de intercambio en las alianzas matrimoniales y en los sacrificios que se hacía a las divinidades.

La única manera en que el Estado inca se benefició de bienes procedentes de sus súbditos fue cuando les reclamó parte de sus tierras y ganados. Sin embargo, sería difícil considerar esta entrega como una forma de tributo, pues, además de tener un carácter permanente, era otorgada porque, al fin y al cabo, el inca era el dueño de la tierra y, como tal, él tenía el derecho de disponerla a su antojo. De él partía que las tierras y los ganados se dividieran en una parte para el inca, otra para el Sol y otra para el pueblo, la cual era una división lo suficientemente genérica como para permitir otras más específicas. Como lo ha señalado la antropóloga Sally Falk Moore (1958), siguiendo los derroteros abiertos por Murra, las modalidades de transferencia de estos bienes fueron muy numerosas. En lo concerniente a la tierra, esta investigadora distingue entre las que se daban al inca, al Sol y a algunos colonos, las que daba como recompensa a ciertos individuos, las que se heredaban, las que se asociaban a determinados cargos administrativos y las que se redistribuían periódicamente en las comunidades.

Reestructurar la tenencia de la tierra constituyó un prerrequisito indispensable para la política económica de los incas, porque los bienes que necesitaron para mantener a los contingentes humanos que hacían distintas mitas no se presentaron como aportes de los súbditos, sino como riqueza que le pertenecía al inca, por ser «propietario de la tierra» por derecho divino. La única manera en que aceptaron bienes temporales de sus súbditos fue como regalos, pero estos no los recibía de cualquiera, sino de los que tenían jerarquía. Del *hatunruna* o pueblo, lo que el inca recibió fundamentalmente fue trabajo que pudo traducirse en bienes, en la medida que estuvo destinado para producir bienes agrícolas, ganaderos, mineros y otros más.

A cambio, el pueblo recibió del Estado alimentos, mientras cumplían con su mita o cuando se declaraba una hambruna. También tecnología, como canales de riego, andenerías, etcétera, para ampliar la frontera agrícola. Asimismo, ejércitos para protegerse de la agresión de otros pueblos, pero su mayor contribución fue dar la posibilidad de vivir en un cosmos ordenado gracias a la presencia viva de un principio unificador que estaba al mismo nivel que las divinidades celestes.

A este nivel, la reciprocidad se transformó en redistribución y así como los individuos rotaron contribuyendo su mano de obra, los diferentes bienes que se produjeron pudieron circular gracias a la presencia mediadora del Estado. El Estado inca actuó, así, como una fuerza centrípeta y centrífuga: a la par que recababa bienes, los redistribuía en todos sus dominios.

used to organize the rotation of these groups, including those of symbolic and non-symbolic nature, which we will cover shortly. The contribution of permanent labor was offered by *yanaconas,* who were seen as slaves, and the *acllas,* who were virgins dedicated to the service of the Inca and other gods. The latter in reality fulfilled privileged social roles that were not limited to the offering of services, but also, particularly in the case of the *acllas,* to the offering oneself as a means of exchange in matrimonial alliances and in human sacrifices performed on behalf of the gods.

The only means in which the Incan state benefited from the goods of their subjects was when they claimed a part of their subjects' lands and livestock. Nevertheless, it would be difficult to consider the handing over of these goods as a form of tribute, since, in addition to having a permanent character, it was socially authorized because the Inca in the end was the lord of all the land, and as such had the right to arrange of it according to his whim. From him, it was assumed that the lands and livestock were divided into three parts: one for the Inca, another for the Sun, and the third for the common people. This was a generic enough system to allow for other more specific divisions. Following the paths forged by Murra, anthropologist Sally Falk Moore has demonstrated, that the modalities to transfer these goods were numerous (1958). Concerning the land, she distinguished between that which was given to the Inca, the Sun, and a few settlers; that which was given in recompense to certain individuals; that which was inherited; that which was associated with certain administrative roles; and, that which was redistributed periodically in the communities.

The restructuring of the possessions of land constituted an indispensable prerequisite for the political economy of the Incas. The goods needed in order to maintain the large human workforce, formed into different *mit'as,* were not presented as contributions from their subjects, but rather as the wealth that belonged to the Inca, who by divine right was the «owner of the land.» The only means for accepting subjects' temporal assets was in the form of gifts. The Inca would not, however, receive a gift from just anyone, but rather only from those who held a sufficient hierarchical rank. From the *hatunruna* (elites) or towns, the Inca fundamentally received the labor, which would have then been translated into goods, in the sense that it was labor destined for the cultivation of agriculture, livestock, mines, and many other products.

In return, when a famine struck, in compensation for their compliance with the *mit'a*, the people received their nourishment from the state. Additionally, they gained technology, such as irrigation channels, cultivation platforms, etc., which further expanded their agricultural yields. Likewise, armies were sent to protect them from the aggressions by others. The major contribution, however, from the Inca was the gift of the possibility of living in an ordered cosmos, since the Inca was the living presence of the unifying principal, occupied the same role as celestial divinities.

At this level, reciprocity was transformed into redistribution. Just as individuals rotated contributing their labor, different goods were produced and circulated due to the mediating presence of the state. Thus, the Incan state acted as a centripetal and centrifugal force: at the same time that it received goods, it redistributed them across all of its dominions.

2. Complejidad administrativa

Dadas las proporciones que alcanzó el Imperio inca, poner en marcha este mecanismo supuso el desarrollo de una gran complejidad administrativa. Para que pudiese funcionar, requirió de una estrategia, para supervisar el reclutamiento de la mano de obra, y de una gran organización, para recabar, almacenar y redistribuir los bienes que se acumulaban. Para el primer caso, un requisito indispensable fue evitar que la población circulara libremente y se mezclaran unos pueblos con otros. Al fijar a los tributarios en sus respectivas circunscripciones o al posibilitar su migración, solo como colonos, sin perder su identidad original, tuvo la ventaja de respetar la idiosincrasia e integridad de los vencidos y conocer el contingente potencial de mano de obra que podía ofrecer un grupo étnico.

A su vez, esta estrategia fue consonante con la orientación endogámica, predominante en el mundo andino, y con la ausencia de mercados. Si bien este es un requisito cuyo control fue facilitado por la presencia de estructuras preexistentes, algunos demandaron una mayor complejidad administrativa para llevar un control cuantitativo de la población. Para ello, se dividió a todos los habitantes de una circunscripción en distintas categorías de edad, se les dio un reconocimiento estatal a las uniones conyugales y se levantaron censos con cierta periodicidad. Además, el instrumento principal utilizado fueron los depósitos o *collcas*, que se levantaron en gran número, particularmente en capitales provinciales como Huánuco Viejo.

Al servicio de todo este control, se diseñó un sistema numérico decimal que se plasmó en un conjunto de instancias, como fueron diferentes

2. The Complexity of Administration

Due to the proportions reached by the Incan empire, to enact this mechanism required the development of a complex administrative system. In order for it to have functioned, they needed a strategy that had to both supervise the recruitment of the workforce and organize the gathering, storage, and redistribution of the accumulated goods. To accomplish the first point, an indispensable requirement was to avoid that the population freely circulated and mixed with peoples from other communities. Establishing the tributaries in each respective district or enabling their migration, only as settlers without losing their original identity, held the advantage to respect both the idiosyncrasy and integrity of the conquered peoples and to know the potential contingency of labor that any ethnic group could offer.

At the same time, this strategy was similar to the endogamic orientation, which was predominant in the Andean world, and the absence of markets. Although this was a requirement whose control was facilitated by the presence of preexisting structures, some mandated a greater complex administrative system to bring about quantitative control over the population. Therefore, all of the inhabitants of a district were divided into distinct age categories. Marital unions were given state recognition and censuses were taken periodically. Moreover, the warehouses, or *collcas*, were the principal instrument used. Many were constructed principally in the provincial capitals, such as Huánuco Viejo.

■ Actividades socioeconómicas. Ilustración de Guamán Poma de Ayala. / Socioeconomic Activities, according to Guamán Poma de Ayala.

instrumentos de contabilidad, como los quipus o cordones anudados. En ellos, se encontraba la división de la población y el espacio en unidades jerárquicas de menor a mayor inclusividad[1], la organización del tiempo, etcétera. Para cada instancia, hubo funcionarios especializados de distinto nivel, montándose un complejo aparato burocrático al que se llenó de prerrogativas y obsequios para mantenerlos contentos.

Los cargos de la cúspide de la jerarquía fueron cubiertos por los parientes cercanos del inca y por quienes iban descendiendo en los peldaños siguientes hasta otros que tenían vínculos más distantes. Hasta los jerarcas de las sociedades que no eran incas consolidaron sus posiciones, establecieron vínculos parentales con el líder supremo. Ya hemos visto que el matrimonio fue un medio muy útil y hay asomos de que hasta se valieron de una institución semejante al compadrazgo de origen cristiano[2].

Aliarse con los líderes que sometieron fue un requisito indispensable para el funcionamiento de su maquinaria estatal. Ellos eran los que en el fondo tenían un mejor conocimiento de su propia gente y del potencial económico de sus circunscripciones. Por ello, en la medida que no fueran reticentes, se procuró retenerlos en sus cargos originales y sus derechos fueron respetados. Sin embargo, continuamente tenían que dar pruebas de su lealtad mandando regalos y colaborando con las demandas del gobierno central. A cambio de ello, eran recíprocados con tejidos, mujeres y otras dádivas. Pero, si se rebelaban, la sanción era muy enérgica. La traición era castigada con la pena de muerte y hasta con el arrasamiento de todo su pueblo. Como señal de escarmiento, se confeccionaban tambores de sus pieles y sus cráneos terminaban haciendo las veces de copas que el inca utilizaba para beber chicha.

1 La unidad mayor del Estado inca fue el Tahuantinsuyo, que tuvo como jefe supremo al sapan inca. Luego un consejo supremo, integrado por dos incas de Hanan Cuzco, dos de Hurin Cuzco, cuatro de Chinchaysuyo, dos de Antisuyo, cuatro de Collasuyo y dos de Antisuyo. A nivel provincial, la unidad mayor fue el *huamanin*, compuesto por 40 mil familias, al mando del *huamani apo*. A continuación siguieron el *huno camayoc*, jefe de 10 mil familias. Después, el *guaranga camayoc*(1.000 familias), el *pichca pachaca camayoc* (500 familias), el *pachaca camayoc* (100 familias), el *pichca chunca camayoc* (50 familias), el *chunca camayoc* (10 familias) y el *pichca camayoc* (5 familias).

2 El cronista Guamán Poma de Ayala menciona que en la lengua quechua existieron términos como «socna» y «huaino», que aludieron a un vínculo semejante al del compadrazgo.

■ Vaso de plata antropomorfo inca. Museo Metropolitano de Arte (MET), Nueva York. (1979.206.1102). / Face Beaker. Inca. The Metropolitan Museum of Art, New York (1979.206.1102).

and so on, was found recorded on them. For instance, there were specialized officials of distinct levels, who created a complex bureaucratic apparatus, filled with privileges and gifts to keep them content.

Close relatives to the Inca held the positions at the top of the hierarchy. Descending down the ladder were those relatives of more distant ties. Even the leader of societies that were not ethnically Incan consolidated their positions and established familial ties with the Inca. As has already been shown (in Chapter 4), marriage was very useful for such means. There are even indications that a similar institution to the Christian godfatherhood existed.[2]

Alliances with the subjected leaders was an indispensable requisite for the proper functioning of the state machinery. Ultimately, they had the best knowledge of their own people and their districts' economic potential. Therefore, so that they were not reluctant, their original rights and positions were respected. Nevertheless, they continually had to prove their loyalty, by sending gifts and collaborating with the demands of the central government. In exchange, they were reciprocated with woven garments, women, and other gifts. If they rebelled, however, the sanction was extremely swift. Death, and even the devastation of all of one's peoples, was the punishment for this treason. As a symbol of the lesson, the Incas would make drums out of the traitors' skins and their heads were made into the cups that the Inca used to drink *chicha*.

At the service of all this control, a decimal numerical system was designed that was reflected in a set of instances, and different accounting instruments, such as *quipus* or knotted cords. The division of the population and territory into hierarchical units of greater and lesser inclusivity,[1] as well as the organization of time,

1 The largest unit of the Inca state was *Tahuantinsuyu*, which had as its supreme leader the *sapan Inca*. After there was a supreme council, which was comprised of two Inca leaders from *Hanan* and *Hurin* Cuzco, four from Chinchaysuyu and Collasuyu, two from Antisuyu and Cuntisuyu. At a provincial level, the greatest unit was the *huamanin,* composed of forty thousand families, which were led by the *Huamani apo*. They were followed by the *huno camayoc*, the leader of ten thousand families. After there was the *guaranga camayo*, who led one thousand families, the *pichca pachaca camayoc*, who led 500 families, the *pachcaca camayoc*, who led one hundred families, the *pichca chunca camayoc*, who led fifty families, the *chunca camayoc*, who led ten families, and finally the *pichca camayoc*, who led five families.

2 The chronicler Guamán Poma de Ayala mentions that in the Quechua terms existed, such as *socna* and *huaino* which referred to a similar tie to that of godfatherhood.

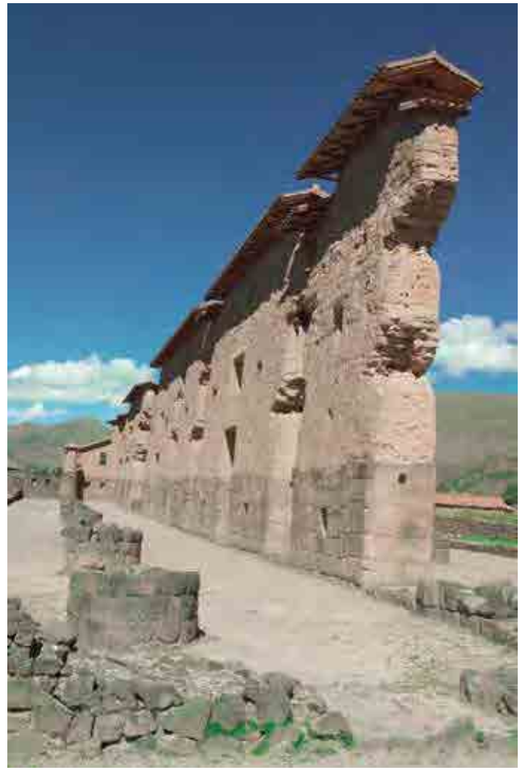
■ **pp. 430-431.** Ollantaytambo, detrás el *apu* Verónica, Cuzco. / Ollantaytambo, behind the Apu Verónica. Cuzco.

3. Relaciones de estatus y contrato

A pesar de la gran complejidad que alcanzó la sociedad inca, la relación social más privilegiada fue la de parentesco. Una muestra lo hemos visto en la asignación de roles. Otro indicador, como lo sugiere Murra, es que en quechua ser pobre y huérfano fue expresado con un mismo término: *huaccha*. No obstante, el estatus no siempre estuvo adscrito al nacimiento. Ya hemos visto el caso de los yanaconas y las *acllas*, individuos desarraigados de sus localidades. Además, hubo otros, los que se conocieron como «incas de privilegio», a quienes se les daba este rango por méritos. En realidad, el parentesco ofreció un lenguaje para expresar las relaciones sociales, pero no fue el único factor de asignación de papeles. Hay evidencias que, en muchas ocasiones, roles que fueron adquiridos se presentaron como determinados por el parentesco. Este es el caso de las *panacas* y de otros grupos sociales en que la rigidez de su composición numérica, que desafía las contingencias de la historia, solo es explicable en la medida en que hubiesen sido lo suficientemente flexibles para aceptar individuos que no necesariamente nacían en el seno de ellas.

El Imperio inca no fue una formación social rígida, en que el individuo desaparecía en relación con el Estado, formación que nos trataron de presentar los amigos del modelo socialista. Por el contrario, se trató de una sociedad que buscó modelarse en el orden cósmico y que tuvo un gran sentido de adaptación a la realidad concreta. De allí su flexibilidad y respeto por lo individual, pero también su elocuente sentido del orden y su anhelante búsqueda de consonancia con el todo. No es difícil comprobar que se alcanzó algún éxito. Ahí están como testigos mudos los impresionantes monumentos que edificaron y la gran expansión que alcanzó. Sin embargo, no pudo enfrentar el embate de un puñado de hombres que la doblegó.

Al respecto se han aducido muchas razones, en su mayoría ajenas a la posibilidad de haber existido una manera de ver la historia distinta a la nuestra. Se ha dicho, por ejemplo, que gran responsabilidad tuvieron la rapidez de la expansión inca, que no permitió la consolidación de lealtades, o la escisión del mundo andino, a la llegada de los europeos, en una gran guerra fratricida. Nada de esto es comprobable. Por ello, lo único que se puede aducir por el momento sobre la caída del más grande imperio americano de la época prehispánica es que quizá su sentido de la violencia fue muy distinto al que tuvieron los españoles.



■ Sitio arqueológico inca en Racchi, templo de Viraocha, Cuzco. / Archaeological Site of Inca Raqchi. Temple of Viraocha. Cuzco.

3. Status and Contract Relationships

Despite the great complexity that the Incan society reached, kinship still was the most privileged social relationship. The assignation of roles, that was previously mentioned, is just one example. Another indication, as is suggested by Murra, is that in Quechua to be poor and an orphan is expressed by the same term *huaccha* (see Chapter 4). That said, an individual's status was not always conferred at birth. Individuals uprooted from their localities, such as the previously mentioned *yanaconas* and *acllas*, are one example. Additionally, there were others, who were known as *Noble Incas*, who received their rank through their merit. In reality, kinship offered a language to express these social relationships, but it was not the only factor used in the assignation of social roles. There is evidence that on many occasions the roles that were acquired were also presented through language determined by kinship relationships. For example, in the case of the *panacas* and other social groups their numerical composition was rigid, defying historical contingencies. Their survival can only be explained by their possibility to have been sufficiently flexible in order to accept individuals who had not necessarily be born in them.

The Incan empire, therefore, was not a rigid social formation, in which the individual disappeared in relation to the formation of the state, as those who have favored the socialist model have presented. To the contrary, it was a society that modeled itself according to cosmic order; and therefore, was adapted to their concrete reality. Hence, it presented flexibility and respect for the individual, but also an eloquent sense of order and eager search for harmony with all of creation. It is not difficult to prove that they achieved this goal to some degree of success. The impressive monuments that they constructed and the great expanse of territories which they conquered are mute witnesses to their success. Nevertheless, they could not withstand the onslaught by the handful of men, who destroyed them.

To explain this fact many reasons have been given. By and large, most are far from plausible since they cannot see a history distant from our own. It has been said, for example, that either the rapid expansion of the Incas, which did not permit the consolidation of the loyalties, or the division of the Andean world in the great fratricidal war at the arrival of the Europeans, were the responsible causes. None of this is verifiable. Therefore, the only thing that can be claimed at this moment regarding the fall of the largest pre-Hispanic American empire is that their sense of the violence was perhaps very different from that of the Spaniards.

■ Baños del inca en Racchi, Cuzco. / The Inca's Baths in Raqchi. Cuzco.

■ **a**) Templo del Sol y mausoleo real, Machu Picchu, Cuzco. /
Temple of the Sun and the Royal Mausoleum. Machu Picchu. Cuzco.
b) Vista panorámica de la *llaqta* Machu Picchu, Cuzco. /
Panoramic View of the *llaqta* Machu Picchu. Cuzco.
c) Intihuatana, Machu Picchu, Cuzco. /
Intihuatana. Machu Picchu. Cuzco.
d) Interior del mausoleo, Machu Picchu, Cuzco. /
Inside the Mausoleum. Machu Picchu. Cuzco.

4. Particularidades de la economía incaica

Del interés que desarrolló Murra por el Estado inca, a lo largo de su trabajo, estas son las ideas básicas que pueden derivarse de su interés por el pasado prehispánico. Ya hemos adelantado algunas de estas ideas básicas, como la ausencia de mercados, el control simultáneo de pisos ecológicos, el uso continuo y descontinuo del espacio, la reciprocidad y redistribución como un medio de intercambio, el tributo en trabajo en vez de objetos materiales. Estas encuentran apoyo en premisas como el parentesco y la ausencia de mercados; el uso de *mitimaes* o colonos para acceder a la producción diversificada o para controlar a las etnias conquistadas; el control local y estatal de la fuerza laboral a través de las siguientes regulaciones:

a) Restricciones de los grupos étnicos de movilizarse individualmente en el espacio más allá de sus circunscripciones, excepción hecha de los que contaban con autorización del Estado y los *mitimaes*, que lo hacían colectivamente.

b) Regulación estatal de casarse endogámicamente para evitar la mezcla con otras etnias.

c) Control de la población para el cumplimiento de sus obligaciones tributarias mediante una división formal por edades, para cuya contabilidad se valían de cuerdas anudadas llamadas quipus.

d) Uso de distintivos que marcaban la pertenencia a un grupo étnico.

e) Control de la producción ejercido por el Estado y los cacicazgos, reteniendo los derechos sobre algunos recursos como la tierra, los animales y las minas. Además, por medio de un elaborado sistema de almacenamiento de recursos registrado en los quipus.

f) Uso de una terminología especializada asociada a la redistribución y los intercambios recíprocos.

g) Reconocimiento del comercio como una actividad periférica vinculada a objetos simbólicos intercambiables en términos similares a los del anillo del *kula* de Oceanía.

h) Redistribución de alimentos en tiempos de escasez y para mantener a quienes participaban en tareas públicas, y de objetos simbólicos, como conchas de *Spondylus*, piezas de orfebrería, joyas, plumas, telas y hojas de coca, a manera de regalos ofrecidos por una autoridad central para consolidar alianzas.

i) Construcción de *colcas*, amplios depósitos donde se almacenaban diferentes productos que se redistribuían, y de *acllahuasis*, que albergaban a diferentes categorías de mujeres conocidas como *acllas*.

j) Existencia de *quipucamayoc*, para controlar la entrada y salida de los recursos que se redistribuía.

■ Fuerza laboral en el Tahuantinsuyo, según Martín de Murua. / Laboral Workforce in *Tahuantinsuyu*, according to Martín de Murua.

4. The Particularities of the Incan Economy

Throughout his career, Murra's evolving interest in the Incan state, led to these basic ideas. Some of these ideas, which have been previously mentioned, include the absence of markets, simultaneous control of ecological floors, continuous and discontinuous use of space, reciprocity and redistribution as a means of exchange, and tribute as a form of labor instead of material objects. They are supported by premises such as kinship, the absence of markets, the use of *mitimaes* or settlers to gain access to a diversified production or to control conquered ethnicities; and finally, the local and state control of the labor force. These all appear in the following regulations:

a) The restriction of individual movement by members of ethnic groups beyond their own districts. An exception was made for those who the state had authorized, and for *mitimaes*, who always traveled collectively.

b) The state regulation of endogamic marriage in order to avoid mixing with other ethnicities.

c) Population control in order to fulfill tributary obligations through a formal division by ages, and whose accounting was recorded on knotted cords, called *quipus*.

d) The use of distinctive features that marked belonging to an ethnic group.

e)The control over production, exercised by the state and the leaders, who retained rights to certain resources, such as the land, animals, and mines. Moreover, though the use of an elaborate resource storage system, registered on the *quipus*.

f)The use of specialized terminology associated with reciprocal redistribution and exchanges.

g) The recognition of commerce as a peripheral activity, associated with the exchange of symbolic objects under similar terms as the rings of the Oceanic *Kula*.

h) The redistribution of nutrients during shortages and to maintain those who performed public work; and of symbolic objects, such as spondylus shells, gold articles, jewels, feathers, cloths, and coca leaves, in the form of gifts offered by a centralized authority to consolidate alliances.

i) The construction of *collcas*, ample deposits where the different products that were redistributed were housed, and the construction of *acllahuasis*, which housed different categories of women, known as *acllas*.

j) The existence of the *quipucamayoc*[3] to control the ebbs and flows of the resources that were distributed.

3 The *quipucamayuq* were the individuals who were responsible for making, storing, and reading the *quipus*. Literally in Quechua the name means, «he who brings the life to the *quipu*.»

5. La disrupción colonial

Con la imposición del sistema colonial español y la consecuente ruptura del Estado inca, todo este sistema redistributivo colapsó a nivel estatal. La introducción de una economía de mercado, de un sistema tributario que combinaba trabajo, bienes y dinero con una reorganización de los patrones de asentamiento, y de los límites espaciales de los grupos étnicos tradicionales, alteró aún más los patrones antiguos. Sin embargo, no pudo destruir el sistema de reciprocidad y redistribución ni la organización social real o conceptualmente basada en el parentesco asociada a él, bajo la cual se habían organizado las comunidades locales desde el pasado preincaico. Además, se mantuvo también el ideal de controlar un máximo de niveles ecológicos para acceder a una producción diversificada. Sin embargo, el antiguo patrón de archipiélagos asociado a los *mitimaes* o colonos comenzó a declinar. Así, permaneció en áreas donde las etnias retuvieron su integridad, como el norte de Potosí.

De hecho, en muchas partes la introducción de una economía de mercado hizo innecesarias esas vastas movilizaciones espaciales de colonos para controlar áreas remotas de producción. Pero fue la política toledana de concentrar a los indígenas en aldeas («reducciones») para facilitar el control de la fuerza de trabajo y la evangelización lo que aumentó esta inmovilidad espacial y el desmembramiento de las etnias. Aquí encontramos el origen de las comunidades indígenas modernas, del carácter corporativo y casi autónomo de sus sistemas sociales y de la tendencia comunal a controlar territorios continuos.

Esta última autonomía y este control de territorios continuos, sin embargo, dependerán de varias razones, las que van desde su capacidad para incluir en sus límites diferentes zonas productivas, una posición particular dentro de algunos niveles ecológicos, hasta las restricciones políticas o económicas impuestas por la sociedad en general. Así, las comunidades ubicadas a 4.000 metros de altitud, donde la ganadería es casi la única actividad productiva que pueden practicar, son más dependientes del comercio que las asentadas en ámbitos inferiores, que tienen acceso a diferentes niveles ecológicos favorables a la agricultura y la ganadería. Esto no significa, por otro lado, que estas comunidades más autosuficientes no necesiten productos derivados de otro lugar.

Desde la época colonial no existía la autosuficiencia absoluta en ninguna comunidad. Por ello, los mercados y las ferias regionales se expandieron tanto y muchas personas, en particular las comunidades de pastores, se involucraron en actividades comerciales. Por tanto, a pesar de la política colonial de disuadir la movilización espacial de individuos para controlar la fuerza de trabajo, esta ocurrió en una escala mayor que la del periodo Inca.

Entre los artículos más comercializados se pueden mencionar hojas de coca, conchas de *Spondylus*, maíz, papas, plantas medicinales, sal, varios objetos manufacturados como alfarería, telas o hilos de lana o algodón y muchos otros artículos.

Una lista de todos estos artículos sería sumamente larga y estaría fuera del alcance de este trabajo. Sin embargo, es importante resaltar que los más demandados fueron los que conservan su valor desde la época prehispánica.

Es la continuidad de los valores adscritos a estos ítems con el mantenimiento de ciertas tendencias tecnológicas, principios clasificatorios y una organización social que enfatiza las relaciones de parentesco, lo que hace aún viables algunas de las sugerencias de Murra para comprender los sistemas socioeconómicos de los campesinos andinos contemporáneos.

5. Colonial Disruptions

With the imposition of the Spanish colonial system and the ensuing rupture of the Incan state, this entire redistributive system collapsed at the state level. The past system was further altered by the introduction of both a mercantile economy and a tributary system that combined work, goods, and money with the reorganization of settlement patterns and spatial boundaries of ethnic groups. Notwithstanding, neither the reciprocal nor redistribution systems could be fully destroyed. The actual and conceptual social organization, based on associated kinship, around which local communities had been established since the pre-Incan past was also not dismantled. Moreover, the ideal of controlling the ecological floors to the maximum in order to access diversified products was also maintained. That said, the ancient archipelago practice associated with the *mitimaes,* or settlers, began to decline. It remained, however, in areas where the ethnic groups retained their integrity, such as to the north of Potosí.

In fact, in many places the introduction of a mercantile economy made these large spatial mobilizations of settlers unnecessary as a means of controlling the remote areas of production. But the Toledo politics based on concentrating indigenous peoples in small villages, known as *reducciones*, sought to facilitate the control over the work force and their evangelization, augmenting this spatial immobility and the dismemberment of ethnic groups. Here lies the origin of modern indigenous communities, marked by the corporative, almost autonomous character of these social systems and a tendency to communally control continuous territories.

This final autonomy and the control over continuous territories, however, depended upon various factors, ranging from their ability to include within their borders different productive zones, a particular position with some of the ecological floors, to the political and economic restrictions imposed upon the society at large. As such, in the communities located at an altitude of 13,123 ft, (4,000 m.) where the only productive activity possible is the animal husbandry, they became more dependent on the commerce with those where were settled at lower elevations, who had access to different ecological floors that were favorable to both agriculture and husbandry. This does not mean, on the other hand, that these latter groups were more auto-sufficient and did not need products derived from other places.

During the colonial period absolute auto-sufficiency did not exist in any community. As a result, regional markets and fairs greatly expanded and many people, in particular, pastoral communities, became involved in commercial activities. Despite the colonial policy to dissuade individuals from spatial displacement as a means of controlling the work force, this had occurred on a large scale throughout the Inca period.

Among the most commercialized articles were coca leaves, spondylus shells, maize, potatoes, medicinal plants, salt, and various manufactured goods, such as pottery, cloth, woolen and cotton threads, and many others. A full list of all of these goods would be extremely long and outside the scope of this project. Nevertheless, it is important to highlight that those which were in highest demand retained their value from the pre-Hispanic period into the colonial period.

The continuity of assigned values to these items along with the preservation of specific technological practices, classificatory principals, and a social organization which emphasized kinship relationships, provided the basis for Murra's conjectures about the socioeconomic systems of contemporary rural Andeans. In part, thanks to Murra and Tom Zuidema, Andean investigations have not only benefited from the incorporation of

■ Maíces andinos./ Andean Maize.

De ahí que, gracias a Murra y a antropólogos como Tom Zuidema, los estudios andinos no solo se hayan beneficiado al incorporar marcos antropológicos significativos[3], sino también al vincular el pasado con el presente y al utilizar este último para arrojar luz en la reconstrucción del pasado prehispánico.

3 Como se mencionó, los estudios andinos están en deuda con Murra, por haber introducido el enfoque sustantivista de la antropología económica, y con Zuidema, por la perspectiva estructural derivada de la escuela de antropología de Leiden. En el primer caso, el enfoque ha sido particularmente útil para comprender los sistemas y procesos políticos y socioeconómicos, mientras que, en el segundo, la naturaleza de los sistemas cosmológico y de parentesco y de los principios clasificatorios que los sustentaron.

significant Anthropological frameworks,[4] but also from the association of the past to the present, and from the use of the present to shed light on the reconstruction of the pre-Hispanic past.

4 As previously mentioned, Andean studies are indebted to Murra, for the introduction of the Substantivist focus on Economic Anthropology, and to Zuidema, for the Structural perspective derived from the Anthropological school of Leiden. In the first instance, the focus has been particularly useful for comprehending systems, political processes, and social economics. Whereas in the second case, the nature of cosmological and kinship systems and the classificatory principals sustains these investigations.

■ **a**) Quinua. / Quinoa.
b) Spondylus.
c) Hojas de coca. / Coca Leaves.

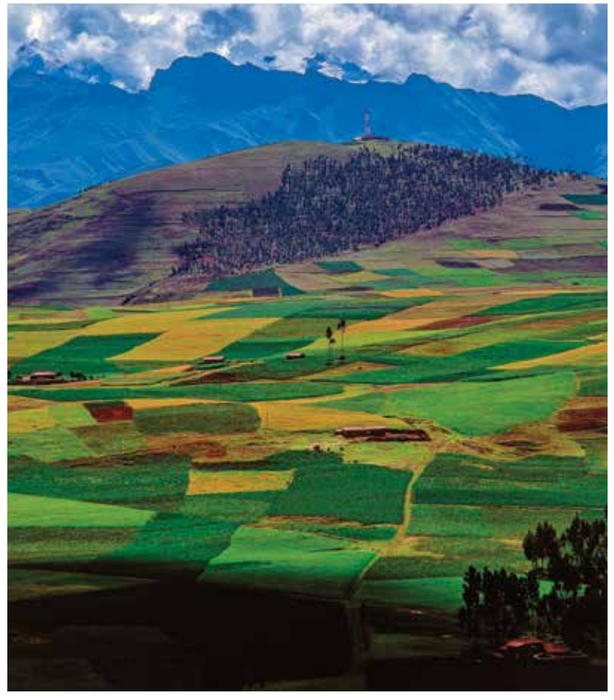
6. Dispersión y concentración de las actividades productivas bajo el marco del dualismo y la verticalidad

Si bien el uso de Murra de la verticalidad y los niveles ecológicos puede ocultar connotaciones deterministas ambientales basadas en la configuración territorial de la región andina, no está lejos de la forma en que los actores sociales han percibido y explotado su entorno. Académicos como Fonseca y Mayer han notado «que el pensamiento andino sobre el medio ambiente natural es mucho más gradiente en su enfoque, ya que los pueblos andinos usan términos como *jalka/kichwa/yunga* en relación entre sí con referencia a un punto medio o una línea (*chaupi* o *taypi*), en lugar de descripciones absolutas de regiones ambientales particulares» (Mayer, 1985: 50).

Una imagen visual a pequeña escala de este tipo de percepción se aprecia en algunos lugares, como la comunidad de Andamarca (Lucanas, Ayacucho), en la forma en que se despliegan ofrendas asociadas a sus zonas de producción más significativas dentro de un hoyo cavado en el suelo. Este último se divide en tres capas superpuestas. El de abajo recibe los asociados a los productos que se cultivan en el valle, en particular, el maíz. La ubicada en el medio consistía básicamente en semillas de distintos tipos de productos como papa, haba, cebada, trigo y otros que crecen en el nivel entre el valle y la puna. Y el de arriba, principalmente *ichu*, que crece en la puna.

Parecería que conectado a esta forma de percibir el medio ambiente otra imagen ampliamente expandida es aquella del mundo es como un cuenco cóncavo que flota sobre un mar ilimitado.

Esta imagen corresponde a una especie de dualismo concéntrico que convive con otro diametral, que se asocia a un sistema clasificatorio dual profundamente arraigado, cuya expresión más evidente es la organización del espacio en mitades. Reforzando la importancia de esta percepción vertical asociada a este último sistema clasificatorio, el pastoreo y la agricultura, relacionados respectivamente con la puna y el valle (los dos extremos del gradiente), se enfatizaron como las actividades productivas complementarias más importantes. Por otra parte, lo mismo ocurrió con la papa y el maíz, los cuales el propio Murra (1975) destacó en paradigmáticos dos sistemas agrícolas opuestos, pero complementarios.



■ Chincheros, Cuzco. / Chincheros, Cuzco.

6. The Dispersal and Concentration of Productive Activities under the Framework of Dualism and Verticality

Despite Murra's use of verticality and ecological floors could conceal environmental deterministic connotations, based on the territorial configuration of the Andean region, his proposition is not so far removed from the way in which social actors have perceived and exploited their environment. Academics, including Fonseca and Mayer, have noted «that Andean thinking about the natural environment is much more gradient-like in its approach, in that Andean people use terms such as *jalka/kichwa/yunga* in relation to each other, with reference to a midpoint or line (*chaupi* or *taypi*), rather than as absolute descriptions of particular environmental regions» (Mayer, 2002: 244).

A small-scale visual image of this type of perception can be seen in some places, such as the community of Andamarca (Lucanas, Ayacucho), through the offerings, associated with the most significant productive zones, placed inside a sunken hole in the ground. This hole is divided into three superimposed layers. The lowest layer receives the goods that are cultivated in the valley, in particular, maize. The middle layer consists basically in seeds from distinct plants, such as potatoes, beans, barley, wheat, and other plants that grow between the valley and the mountain peaks (*puna*). In the uppermost layer, principally *ichu*[5], is placed, since it grows on the mountain peaks (*puna*). It seems that the perception of the environment is connected to another widely spread image of a concave basin floating on the limitless sea.

This image corresponds to a type of concentric dualism which coexists with another form of diametrical dualism, which is associated with a deeply rooted dual classificatory system, whose most obvious expression is the organization of space into two halves. To reinforce the importance of this vertical perception, which is associated with the later form classificatory system, was grazing and agriculture, related to the mountain peaks (*puna*) and valley, respectively, as the two extremes of the gradient. Both were emphasized as the most important complementary productive activities. On the other hand, the same occurred between the potato and maize, which Murra, himself, claimed were paradigmatic of two opposing, yet complementary, agricultural systems.

The most important evidence that pastoralism and agriculture were considered as opposed complements

■ Moray, Cuzco. / Moray, Cuzco.

5 See footnote 41.

La evidencia más importante de que el pastoreo y la agricultura eran considerados opuestos complementarios se deriva de una división étnica que existía en varios pueblos entre grupos de individuos conocidos como llacuaces y huaris. Los primeros fueron reconocidos como forasteros asociados a las actividades de pastoreo, mientras que los segundos, como locales asociados a la agricultura. Se decía que los primeros se originaron en la meseta del Titicaca, en el sur de Perú, y tenían como su divinidad más importante el trueno o *illapa*, mientras que los segundos eran considerados nativos de esos pueblos y adoradores de un dios subterráneo conocido como Huari.

Hoy esta oposición se mantiene a nivel tanto social como simbólico, expresamente manifestada en diversos contextos rituales. Si bien este patrón está ampliamente expandido, es particularmente en varias comunidades del departamento de Ayacucho donde es más notorio. A nivel social esto se evidencia en la percepción de los «blancos» o «mistis», como extranjeros y ganaderos, y de los nativos, como básicamente productores de maíz (Ossio, 1976a, 1993, 1995). A nivel simbólico, el contexto adecuado en el que surge esta oposición es en relación con las fiestas comunales que buscan la recreación de la integridad social comunal en su conjunto. Particularmente relevantes son las que celebran la importancia del agua como fuente de fertilidad mediante la limpieza de los canales de agua. En estas ocasiones, es común ver que la consecución de la unidad de la comunidad se busca enfatizando la división de la totalidad en mitades, una de las cuales se asocia a las actividades pastoriles y la otra a las agrícolas.

A diferencia de las mitades de otras culturas que regulan los intercambios matrimoniales según un patrón exogámico, las de los Andes son

comes from the ethnic division that existed in various communities of individuals known as the *llacuaces* and *huaris*. The former were recognized as foreigners associated with pastoral activities, whereas the latter, considered as locals, were affiliated with agricultural activities. It is said that the *llacuaces* originated in the Titicaca plateau, in southern Peru. Their most important deity was *Illapa*, or the Thunder god. Meanwhile, the *huaris* were said to have been natives of these communities. They adored a subterranean god, known as *Huari*.

This opposition, expressly displayed in ritual practices, today, remains operative both at the social and symbolic levels. Although this practice is widespread, it is particularly found in a variety of communities in the Ayacucho department, where it is most notorious. At a social level this is evidenced through the perception of the «whites» or «*mistis*,» as the foreigners and herders, while the natives are basically the producers of maize (Ossio, 1976a, 1993, 1995). Symbolically, the adequate context for the emergence of this opposition appears in communal festivities, that seek to provide communal recreation for society as a whole. Particularly relevant are those that celebrate the importance of water as the source of fertility through the cleaning of the water canals. On these occasions, it is common to see the achievement of communal unity sought through the emphasis of the division of the whole into halves. One is associated with pastoral activities, while the other is associated with agricultural affairs.

In difference to other cultures' halves that regulate marriage exchanges, according to an exogamic system, those of the Andes are basically endogamic. This was not due to a desire to regulate marriage itself, since the endogamy legitimized marriage in the Andes. Instead, this stems from the social hierarchical order that predates the Spanish conquest, which explored the extreme endogamic possibilities of marriage between a

■ *Paccha* o vaso ceremonial inca. Siglos XV-XVI. Los animales representados pueden referirse a las diversas regiones del Imperio inca: el ave marina de cuello largo podría simbolizar el océano en el oeste; la llama, la zona altoandina en el centro y el felino, la selva tropical en el este. Museo Metropolitano de Arte (MET), Nueva York. (1979.206.1149). / *Paccha* or Ceremonial Vessel. Inca Ceramic. 15th -16th c. The animals represented could refer to the diverse regions ofthe Incan Empire: the long-necked seabird could symbolize the ocean in the West, the llama in the center could represent the Andean Highlands, and the feline could be the tropical forest to the East. The Metropolitan Museum of Art, New York (1979.206.1149).

básicamente endogámicas. Esto no se debe tanto a que pretendan regular los matrimonios, sino a que, a pesar de su existencia, el matrimonio en los Andes tiende a privilegiar la endogamia como fuente de legitimidad. Esto tiene que ver con un orden social jerárquico anterior a la conquista española, que exploró las máximas posibilidades de la endogamia como la de un hermano con su hermana. Este fue el caso del inca, que alcanzó esta prerrogativa por su posición en la cima de la jerarquía.

Pero con esta prerrogativa tenía otra: la de casarse con el mayor número de mujeres, incluso más allá del círculo de sus parientes cercanos. Por tanto, el inca tenía dos clases de esposas. Por un lado, una muy cercana, su hermana, cargado de un alto grado de legitimidad y de unas más lejanas, que engendraron hijos menos legítimos, pero que contribuyeron a cimentar alianzas con los cacicazgos conquistados. La primera fue reconocida como *coya* o *pihui huarmi*. Las segundas, en cambio, por estar distribuidas en diferentes categorías, aparentemente no fueron identificadas con un solo término. Sin embargo, parece haberse producido una distinción terminológica entre los hijos del primer grupo y los del segundo. Esto es entre *churi* para el primer caso y *concha* para el segundo. En consecuencia, se dice que los primeros se fueron a vivir a Hanan Cuzco (Alto Cuzco), mientras que los segundos a Hurin Cuzco (Bajo Cuzco), que eran las mitades bajo las cuales se dividía la ciudad capital.

Esta evidencia deja muy clara la importancia otorgada a la endogamia como fuente de legitimidad y su asociación a un sistema de mitades, pero hace también explícita la existencia de una dialéctica entre endogamia y exogamia, que agregó un valor jerárquico a aquellas mitades que en otros contextos aparecen como simétricas.

Hoy todavía subsiste esta asociación simultánea de valores simétricos y asimétricos en relación con las mitades, aunque lo que se tiende a hacer explícito es que son básicamente igualitarios. Por tanto, simétricos. Según un mito de origen de las mitades de la comunidad de Sarhua (Ayacucho), se afirma que en tiempos primordiales, cuando los sarhuinos intentaban colectivamente tirar de la muy pesada campana de María Angola, apenas se movía. Ante este fracaso, decidieron dividirse en las mitades Qullana y Sawqa, en las que se divide el pueblo hoy. Esta decisión les permitió tener éxito en el cumplimiento de su tarea con mayor rapidez (Palomino, 1984).

Detrás de este mito se esconde un razonamiento que explica por qué en muchos lugares esta división dual y algunas derivaciones que pueden adoptar una configuración cuaternaria o decimal se asocian con tanta frecuencia a labores comunales. Esta lógica implica la idea de que, mediante esta forma de organización, se puede organizar una competencia haciendo, a través de un dispositivo lúdico, menos pesado cualquier tipo de tarea comunitaria.

Una competencia para ser equitativa tiene que ser entre iguales. De ahí el énfasis en la simetría en relación con las mitades, pero si este es el ideal en la práctica, sucumben a los valores jerárquicos que también forman parte de la organización social andina. Así, en Sarhua Sawqa, que se asocia a los de adentro y la agricultura, tienen precedencia en relación con Qullana, que se vincula a los de afuera y a las actividades pastorales (Palomino, 1984).

Algo similar ocurre en Andamarca, particularmente en relación con la fiesta del agua. Sin embargo, esta vez las mitades no son grupos de trabajo no localizados o aillus como en Sarhua, sino las áreas agrícolas a lo largo de los dos lados del río Negromayo que corre a lo largo del valle de

brother and a sister. This was the case of the Inca, who reached this prerogative due to his position at the peak of the social hierarchy.

But this prerogative also included marriage with the largest number of women possible, including those beyond one's inner circle of close relatives. Therefore, the Inca had two types of wives. On the one hand, one who was very close, his sister, latent with a high degree of legitimacy. On the other, some who were farther removed, who were entrusted to bear his less legitimate progeny and contributed to the consolidation of alliances with conquered lands. The former was called *coya* or *pihui huarmi*, whereas the latter, given that they were distributed across different hierarchical categories were not identified by a singular term. There was, however, distinctive terminology used to separate their children. For instance, *churi* was used for the sons of the first wife, whereas *concha* was used for those born by subsequent wives. As a consequence, the first's sons are said to have lived in *Hanan* Cuzco (Upper Cuzco), while the subsequent wives' sons all lived in *Hurin* Cuzco (Lower Cuzco). As such, they were divided among the two halves of the capital city.

Thus, it is clear that endogamy played a significant role in the production of legitimacy and the dualistic system of Cuzco. This also explicitly demonstrates the dialectic between endogamy and exogamy, by which a hierarchical value was added to each of the halves, which in other contexts would simply have appeared to have been symmetric.

This simultaneous association between symmetrical and asymmetrical values in relation to the two halves still exists today. However, the emphasis on the egalitarian nature foregrounds their symmetrical aspects. According to the origin myth of Sarhua (Ayacucho), when the community attempted to collectively throw down María Angola's extremely heavy bell, it barely moved. Faced with this failed attempt, they decided to divide into two halves, Qullana and Sawqa, which are still the names of the two halves of Sarhua. Subsequently, they quickly accomplished their goal (Palomino, 1984).

This myth explains why many communities use this dual division, which sometimes appears with deviations of divisions into quarters and decimal configurations for communal activities. Division of labor means work gets performed more quickly and efficiently. This logic also implies the possibility of employing ludic aspects, such as a competition, to further make any sort of communal work more enjoyable. In order for a competition to be just, it must be between equals. Therefore, the emphasis on symmetry between the halves, produces the conditions apt for competition. In practice this ideal succumbed to hierarchical values, which also formed a part of Andean social organization. For example, in Sarhua the Sawqa is associated with natives and agriculture, and therefore, holds precedence over the Qullana, which is linked to the foreigners and pastoralism (Ibid).

In Andamarca a similar practice arose, particularly in the celebration of water. This time, however, the two groups are not associated with work nor localized *ayllus*, but instead with agricultural regions that run along the two banks of the River Negromayo in the Andamarca Valley. The best evidence that these two banks conformed to the halves we have seen, is that one is identified with pastoralism and the other with agriculture. As such, they are always seen as productive complementary pairs. Each side practices endogamy with the same nuances of other Andean moieties. Moreover, each organizes and sponsors the same type of rituals, but on separate days. Therefore, each year on the western bank, linked to agriculture, the rituals first begin on August 24th. On the eastern bank, associated with husbandry, theirs begin on the 25th of August. As a further confirmation of this organization along the river, the communities are also divided into two halves (Tuna and Pata), which have the same spatial

pp. 448-449. Tradiciones nupciales en la isla de Taquile, Puno. / Traditional Nuptials on the Island of Taquile. Puno.

Andamarca. La mejor evidencia de que estos lados adoptan la configuración de mitades es que, como se mencionó, cada uno de ellos se identifica con la agricultura o el pastoreo, que siempre se ven como actividades productivas complementarias. Además, el hecho de que cumplan con la tendencia endogámica y con los matices asimétricos de las mitades andinas se hace evidente en el hecho de que cada lado organiza y patrocina el mismo tipo de rituales en días separados. Por lo tanto, cada año el lado occidental, asociado a la agricultura, se inicia por primera vez el 24 de agosto y el lado oriental, asociado a la ganadería, el 25 de agosto.

Como confirmación de esta calidad de la mitad alcanzada por estos lados del río, es posible notar la existencia de una correspondencia entre habitar en una de las dos mitades localizadas en las que se divide la aldea principal (Tuna y Pata) y poseer trozos de tierra en el lado del río que tiene la misma orientación espacial que la mitad del pueblo. Así, la mayoría de los habitantes de Tuna, que se orienta hacia el oeste, tenderán a concentrar sus parcelas en el lado occidental del río, mientras que los de Pata, en el lado opuesto.

De esta descripción se desprende que la endogamia, tanto dentro de una red de parentesco como dentro de las unidades locales, fue una tendencia favorecida en la sociedad andina por su papel legitimador y por favorecer el mantenimiento de la identidad cultural. Así hemos visto que los incas exploraron el grado máximo de endogamia al permitir el matrimonio del rey con su hermana real. Por ocupar este puesto en la cima de la jerarquía, era el único individuo en tener este privilegio y también en tener el mayor número de esposas secundarias. Al descender en la gradiente jerárquica, la distancia de parentesco para practicar esta endogamia se amplió progresivamente, mientras que el número de esposas secundarias se redujo cada vez más. Según Tom Zuidema al final de esta escala, en lo que se consideraba el rango de plebeyos, el grado máximo de endogamia para un hombre era casarse con la FFFZDDD, que correspondería a lo que podríamos llamar un primo de tercer grado o un cruce secundario. No está claro si estos plebeyos podrían también tener esposas secundarias. Sin embargo, el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala afirma que a un jefe muy bajo que tenía el mando de cinco familias se le permitía tener tres esposas.

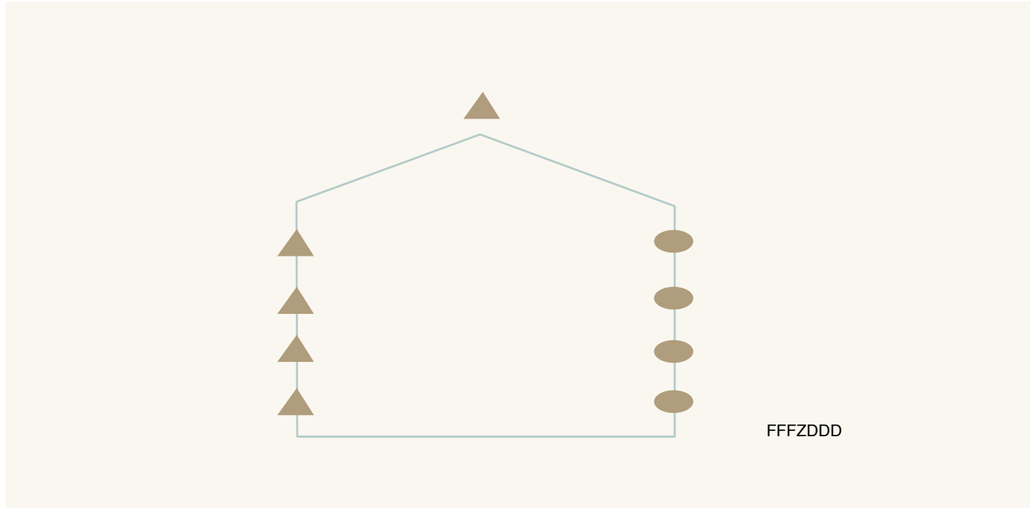
Un FFFZDDD era considerado un «caru ayllu» o un pariente lejano, alguien, aunque distante, que todavía formaba parte del grupo social de parentesco conocido como «aillu» (ver **figura 19**). Según Zuidema, la estructura de un grupo social de este tipo estaba formada por un antepasado masculino y dos líneas paralelas de descendientes de sexo opuesto distribuidas en cuatro generaciones. Así, lo esquematiza, siguiendo al sacerdote español del siglo XVII Juan Pérez Bocanegra.

En este modelo está implícita la existencia de líneas paralelas de descendencia de un antepasado común concebido como varón, cuya extensión genealógica se define por el grado de parentesco en que es posible el matrimonio mixto. Es decir, aunque las líneas de descendencia pueden tener su origen en hombres o mujeres, los hombres tienen el privilegio de bifurcar estas líneas hasta cuatro generaciones. En consecuencia, Zuidema advierte que, si bien los hombres distinguen terminológicamente a su descendencia según su condición masculina o femenina, las mujeres no tienen este atributo. Para estos últimos, todos ellos son reconocidos con el término «huahua», mientras que los hombres llaman a sus hijos «churi» y a sus hijas, «ususi».

orientation as the river. Thus, those who live in Tuna, which is on the west, will concentrate their fields on the western side of the river, whereas those who live in Pata, will likewise place their fields on the eastern bank.

These descriptions demonstrate the importance of endogamy, within a kinship and local network, to legitimize and maintain cultural identity in the Andes. The Incas practiced endogamy at its highest level, through the marriage of the king and his sister. Given his social position, he was the only person, who held this privilege. He was permitted the largest number of second wives. Descending the social ladder, the kinship distance practiced among spouses progressively widened, while the number of second wives greatly diminished. According to Tom Zuidema, on the last rung were what would be considered plebians, and that the crossed third degree of separation, FFFZDDD, was the maximum endogamic degree allowed. It is not presently clear if these men could have had second wives. Guamán Poma de Ayala, however, confirms that a lowest level leader, who was responsible for five families, could have had up to three wives. The FFFZDDD was considered to have been a «caru ayllu» or a distant relative, who still formed part of the overall social kinship group of the ayllu (see **Figure 19**) According to Zuidema, the structure of this type of social group was formed by a singular masculine ancestor. From him, in two parallel lines, each of a singular gender, descended his four generations. His schematization of ancestry was drawn upon the writings of the seventeenth century Spanish priest Juan Pérez Bocanegra (1631).

Implicit in this model is the presence of parallel lines of descent from a common male ancestor. Therefore, genealogical extension is defined by the degree of kinship that is possible within a mixed marriage. That is, although the lines of descent could have their origin in both men and women, it was the men who had the privilege of bifurcating their lineages of descent into two. As a consequence, Zuidema warns that, while male descendants are differentiated through different terms, the women are



Hoy estas implicaciones se pueden ver en el predominio de la patrilinealidad, con los rastros de transmisión paralela de cierto tipo de propiedad ritual o en el hecho de que se dice que tanto hombres como mujeres transmiten derechos iguales a sus descendientes de una manera que marca la bilateralidad en los Andes, un patrón de descendencia dominante. Además, el matrimonio sigue teniendo una orientación endogámica, pero sobre todo en relación con las unidades locales. Los primos de tercer grado todavía se reconocen como «caru ayllu», pero no se habla como un título prescrito para los matrimonios mixtos. Con mayor frecuencia, se le conoce como el grado de parentesco más distante permitido para los matrimonios mixtos entre parientes.

Por tanto, se utiliza más de forma proscriptiva que prescriptiva. Sin embargo, dada la frecuente existencia de pequeñas localidades con cuatro o cinco familias extensas bilaterales asociadas a ellas, a lo largo de varias generaciones, es posible asumir la existencia de cierta conciencia de recomendar matrimonios dentro de parientes de tercer grado para evitar las tendencias dispersas de la bilateralidad. Otro apoyo para este último reside en la existencia de una práctica matrimonial conocida como «chahua manta» (literalmente «matrimonio», en «crudo»), en que los padres deciden la unión de una pareja sin que los involucrados se hayan conocido antes. La forma en que funcionó esta práctica en la comunidad de Andamarca consistió en seleccionar a los padres de un futuro novio tres posibles candidatas. De estos se privilegió mediante procedimientos adivinatorios de hoja de coca. El siguiente paso fue convencer a los padres de esta niña de que aceptaran la boda. Si se negaban, aún quedaban los padres de los otros dos por convencer. Aunque el azar jugó algún papel en el establecimiento de estas alianzas, todavía se podía ver la existencia de una racionalidad en la elección de la selección de los tres candidatos. La existencia de este último se confirma en muchos casos de intercambio de hermanas o reiteración de matrimonios entre miembros de dos familias[4].

De hecho, gracias a esta orientación endogámica, las unidades locales dentro de una comunidad se asocian a los patronímicos. Esta combinación de factores, a su vez, origina una especie de unidad social conocida como «casta», que —por sus vínculos con los patronímicos y la asociación permanente a las localidades— se asemeja a los grupos patrilineales.

Así, se puede decir que una consecuencia derivada de la endogamia es que representa una fuente de legitimidad que favorece el mantenimiento de la identidad social de los grupos locales. Además está la concentración de la propiedad territorial. Sin embargo, en esta práctica, existe el riesgo de limitar las posibilidades de expansión y cumplir con las tendencias diversificadoras de la economía andina. En el pasado, el inca superó esta situación mediante matrimonios plurales. Hoy en día la mayoría de los dispositivos sensibles para evitar este hilo son la herencia bilateral de la propiedad y la existencia de restricciones de incesto, no solo entre los miembros de la familia extensa, sino también en una vasta red de parientes rituales como padrinos, compadres, ahijados, etcétera.

Por lo tanto, dada esta evidencia, parecería que en los Andes existe el ideal de equilibrio entre endogamia y exogamia. El hecho de que exista conciencia de este ideal se ve confirmado por el relato ampliamente extendido de la lucha entre el hijo engendrado en una mujer secuestrada por un

4 Este tipo de intercambios se conocen con el término «ayni», que también tiene la connotación de ayuda mutua o venganza. Detrás de él, hay implícita una connotación simétrica.

not. Instead, women refer to all of their descendants as *huahua*, while the men differentiated them, calling their sons *churi* and their daughters *ususi*.

Today these implications are seen in the predominance of paternity. Parallel transmission appears as the dominant descent pattern in ritual property. Men and women bequeath equal rights to their descendants further marking the bilaterality of the Andes. Marriages still are endogamic, but emphasis is placed on the relation to local communities. Third degree cousins are still recognized as *caru ayllu*, which is no longer a prescription for mixed marriages. Instead, it is often referred to as the most distant kinship group permitted for mixed marriages. Therefore, a proscriptive instead of a prescriptive terminology is used.

Given the frequent existence of small communities with four or five extensive bilateral families associated with each, over generations it is possible to assume the coincidence of recommendation of marriages between relatives of the third degree in order to avoid the dispersed tendencies of bilaterality. In another form of marriage, known as *Chahua manta* (literally «a crude marriage») the parents agree upon the union of their children, without them ever having met. In Andamarca the parents of the spouse chose the future wife from three possible candidates, using divinations with coca leaves. Subsequently, then they have to convince her parents that the match is suitable. If they reject this plan, they still have two potential options for their son. Therefore, while chance plays a role in the establishment of these marriages, there is also a level of rationality. Thus, many cases of exchange of sisters or the reiteration of marriages among members of two families occurred.[6] Due to the endogamic orientation, the local units within communities were associated by patronymics. From this combination of factors, moreover, originated a social unit, known as *casta* (caste), which due to its ties to patronymics and the association to specific localities, resembles patrilineal groups.

Thus, it could be argued that the consequence of endogamy, is on the one hand a source of legitimacy that favors the maintenance of social identity of local groups, and on the other the concentration of territorial property. In practice, however, there is the risk of limiting potential expansions and complying with the diversification tendencies of the Andean economy. In the past, the Inca overcame these risks through plural marriages. Today, many of the possible means of avoiding these risks are through bilateral inheritance of property and the existence of restrictions against incest, not only among extended family members, but also the larger network of kinship rituals, such as godparents, and godchildren, etc.

Therefore, in light of this evidence, it appears that in the Andes exists the ideal of an equilibrium between endogamy and exogamy. In popular culture, it arises as the struggle between the son born of a woman, sequestered by a bear, and a condemned or evil spirit. Each of these two beings are linked to one of these two opposing tendencies. The son of the bear is tied to exogamy due to his descent from an animal and human. While the condemned spirit is associated with endogamy, since he is the result of incestual conduct. The story, however, concludes with the triumph of the son of the bear and the return to normality for both.

Through stories like this one, it is clear that the Andeans did not only note the ideal economic diversification that could have come from control over ecological floors and zones of production as Murra suggested, but rather that the nature of their social organization favored the concentration of productive

6 This type of exchanges is known as *ayni*, which also denotes mutual aid or vengeance. Therefore, implicitly there is a connotation of symmetricity.

■ Inca brindando con rey Collas. Quero inca. Siglo XVIII. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / The Inca toasting with the King of the Collas. Incan Q´ero. 18th c. Inka Museum. National University of Cuzco.

■ Sicuris con zampoñas. Quero inca. Siglo XVIII. Museo de Arqueología de la Universidad Nacional de Arequipa. / *Sicuris* con zampoñas. Incan Q´ero. 18th c. Archaeological Museum of the National University of Arequipa.

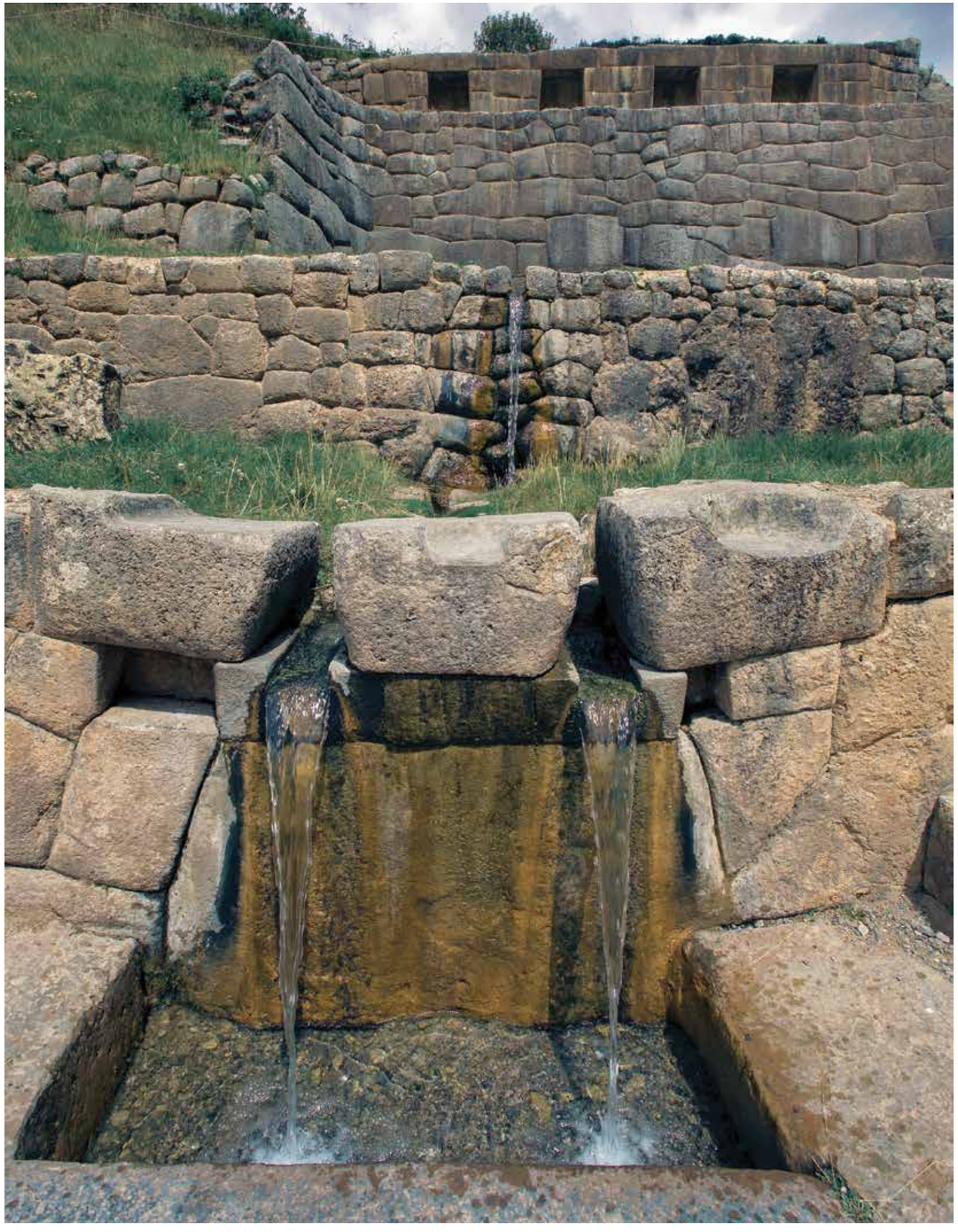
■ Bailarinas que complementan a los sicuris. Quero inca. Siglo XVIII. Museo de Arqueología de la Universidad Nacional de Arequipa. / Dancers who compliment the *Sicuris*. Incan Q´ero. 18th c. Archaeological Museum of the National University of Arequipa.

■ Quero inca del siglo XVIII. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Incan Q´ero. 18th c. Inka Museum. National University of Cuzco.

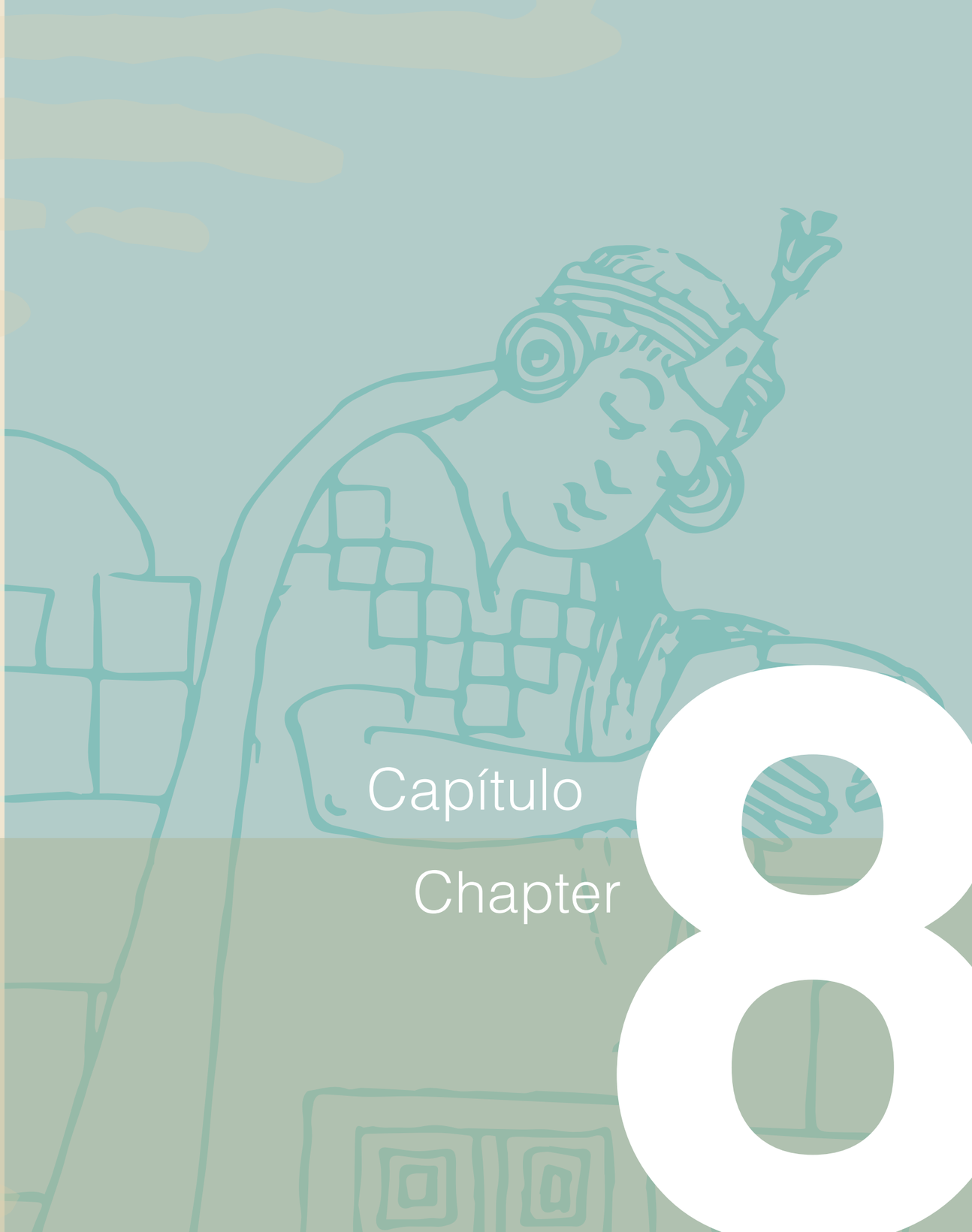
oso y un maldito fantasma o condenado. La razón de esta suposición radica en que estos dos seres anómalos están asociados cada uno a una de estas dos tendencias opuestas. El hijo del oso a la exogamia por ser descendiente de un ser humano y un animal y el condenado por ser el resultado de una conducta incestuosa. El relato termina con el triunfo del hijo del oso sobre el condenado y el regreso a la normalidad de los dos seres.

A través de esta descripción, se evidencia que los andinos no solo apuntaron a un ideal de diversificación económica que pudo haber permitido a los andinos controlar un máximo de niveles ecológicos o zonas de producción, como sugirió Murra, sino también que la naturaleza de su organización social favoreció la concentración de territorios productivos y residenciales. Quizá el ideal declarado de que una pareja casada tenga doce hijos deba verse a la luz de la búsqueda dentro de la familia del equilibrio entre estas dos tendencias. Aparte de las implicaciones cosmológicas de este número simbólico, tener un alto número de hijos sería una forma de enfrentar a las altas tasas de mortalidad infantil y de asegurar que al menos algunos de los descendientes podrían perpetuar la continuidad de las líneas patronales en una localidad determinada, mientras que otros acceden a diferentes reinos ecológicos.

and residential territories. Perhaps the stated ideal that a married woman have twelve children ought to be seen as the search within the family for the equilibrium of these two tendencies. Apart from the cosmological implications of this symbolic number, having a large number of children would have been one way of confronting the high infant mortality rates and ensuring that there were enough descendants of a paternal lineage so that some could remain in a determined place, while others could move to different ecological zones.



■ Fuentes incas. Tambomachay, Cuzco. / Incan Fountains. Tambomachay. Cuzco.



Capítulo

Chapter

8

La expansión del Tahuantinsuyo

The Expansion of *Tahuantinsuyu*

La expansión del Tahuantinsuyo

1. Acceso al pluralismo ecológico y cultural

Aunque María Rostworowski duda que la configuración política que alcanzaron los incas podría ser tildada de imperio porque, incluso en su máximo esplendor, no lograron una solidaridad plena de los pueblos que dominaron. Creo que el **mapa 4** expresa con toda claridad las dimensiones del territorio que alcanzaron doblegar y el **mapa 5** las etnias que incorporaron.

La verdad es que hubiera sido difícil alcanzar una solidaridad plena si, como han calculado los arqueólogos, la expansión que he mencionado apenas ocurrió en poco menos de 200 años. Un territorio integrado por una gran variedad de etnias que, si bien tenían matices diferentes, los miles de años en que habían interactuado no dejó de imprimirles una matriz que no fue doblegada por la variedad de dialectos y costumbres que forjaron.

Su desarrollo debió iniciarse con la emergencia de las altas culturas. Se acentúa a partir de la Conquista y se mantiene hasta nuestros días. Con el desarrollo de las altas culturas, no solo apreciaremos diferencias lingüísticas o estilísticas, sino estructurales. Este es el caso de algunos grupos que con un hábil manejo de la agricultura y la ganadería evolucionan hacia formas campesinas y otros que siguen atados a viejos estilos de autosubsistencia basados en la caza, la pesca y la recolección.

Este pluralismo cultural llega a su máxima expresión en nuestros días, pues a los trece grupos lingüísticos amazónicos, que se reparten en 56 dialectos y viven de la caza, pesca y horticultura, y a los numerosos campesinos quechuas, aimaras, mochicas, etcétera, se le suman los descendientes de los europeos y de algunas culturas africanas y orientales.

Un claro legado del encuentro entre la diversidad ecológica y la diversidad cultural es la multiplicidad de plantas y animales que se han domesticado para el aprovechamiento humano. De allí que en el medio andino descubramos un verdadero mosaico de actividades productivas asociadas a ingeniosas tecnologías y complejos sistemas organizativos que son un elocuente testimonio de la fecunda creatividad de las poblaciones indígenas del Perú y de su gran capacidad de adaptación a distintos medios ecológicos.

No obstante, el pluralismo tiene un límite. En la diversidad andina existe una unidad que se hace patente cuando el ropaje cultural de las sociedades de este ámbito geográfico es contrastado con aquel que trajo el mundo europeo. Una larga historia

■ **pp. 460-461.** Altas montañas en la sierra de Lima. /
The Mountain Peaks along the Mountain range of Lima.

The Expansion of *Tahuantinsuyu*

1. Access to an Ecological and Cultural Pluralism

Although María Rostworowski doubted that the political configuration achieved by the Incas could be considered an empire, since even at their height they could not have gained the total solidarity of all the peoples they conquered, **Map 4** clearly demonstrates the dimensions of the territory they dominated, and **Map 5** shows the ethnic groups that they incorporated under their rule.

The truth is that it would have been difficult to have obtained said total solidarity if, as the archaeologists have calculated, the aforementioned expansion occurred in a little less than two hundred years. This territory comprised of a great variety of ethnic groups. Despite their different nuances, the thousands of years over which these groups interacted left a cultural matrix that was not broken by the variety of dialects and customs created.

Their development began with the emergence of these high civilizations, was accentuated following the Conquest, and has remained present to date. Not only linguistical and stylistic, but also structural differences are witnessed due to the development of high cultures. This is the case of a few communities that have developed a skillful handling of agriculture and livestock and have evolved towards peasant forms, while others remain anchored in ancient auto-sufficiency practices, based on hunting, fishing, and collecting.

This cultural pluralism has currently reached its maximum expression. Of the thirteen Amazonian linguistic groups, there are fifty-six dialects among them. These peoples live through hunting, fishing, and horticulture. As well as, to the numerous Quechuan, Aymaran, Mochican, etc, peasants should be added the European and the few African and Asian descendants.

The multiplicity of animals and plants that have been domesticated for human use is a clear legacy of the encounter between ecological and cultural diversity. Hence, in the Andean territory a true mosaic of productive activities associated with ingenious technologies and complex organizational systems eloquently testify to the fruitful creativity of indigenous populations in Peru and their great capacity to adapt to different ecological environments.

Pluralism, however, has its limitations. Despite all of this diversity, when the Andean clothing is contrasted to European clothing, it is clear that there is similarity across the Andes. There is a long history of coexistence among these Andean groups coupled with certain homogenizing tendencies. That these tendencies materialized due to the expansionist aims of determined groups is without a doubt the reason for the existence of this common matrix culture. Such was its presence that today we can speak of an Andean culture.

de convivencia de los grupos humanos andinos aunada a ciertas tendencias homogeneizadoras que se materializaron en los procesos expansionistas de determinados grupos es, sin duda, responsable de la existencia de una matriz común, al punto de permitir hablar de una cultura andina.

Homogeneización y diversidad son dos tendencias antitéticas que pautan el desarrollo de los grupos humanos que vienen conviviendo en el Perú. De allí que se hable de horizontes y periodos intermedios para ordenar el pasado prehispánico y que, en la actualidad, a pesar de la extrema diversidad cultural existente, se tenga tantas dificultades para reconocer este fenómeno.

Como lo sugieren los mapas al principio del libro, a la llegada de los españoles el área ocupada por los indígenas del Perú, gracias a la expansión de su última formación cultural autónoma, era, según unos, como César García Rossell, 4.000.000 de kilómetros cuadrados[1] o, según otros, como el historiador argentino Roberto Levillier, de 1.738.710 kilómetros cuadrados. Es decir, 10 por ciento del total del territorio sudamericano[2]. Los cálculos más conservadores, como los del antropólogo suizo Alfred Métraux, señalan 380.000 millas cuadradas o 984.998 kilómetros cuadrados[3]. No debe sorprender que existan discrepancias en estos cálculos porque no tratamos un territorio con límites precisos y definitivos, particularmente en lo concerniente al oriente. Ante estas circunstancias, el límite más concreto es el mar y los que reciben un mayor consenso son Pasto, por el norte, y el río Maule, por el sur, que encierran una franja territorial de más de 5.200 kilómetros de largo.

Aunque haya un poco de conjetura en estas cifras, lo indudable es que con los incas el escenario de los indígenas andinos se amplió e incorporó parte de los territorios de varios países latinoamericanos, como el Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador y Colombia, además un poco de Brasil. La nota común de toda esta extensión territorial es que, como adelanté en la introducción, encierra una ecología tan variada que la hace depositaria del 82 por ciento de zonas de vida que hay en el mundo.

Un factor fundamental para esta diversidad ecológica es la configuración morfológica del territorio que, debido a la imponente presencia de la cordillera de los Andes, adquiere característica montañosa. La calidad de los suelos, las corrientes marítimas, como la de Humboldt, y otros elementos geográficos son otros que originan esta variedad.

Siguiendo la orientación Oeste-Este, se observa una serie de variaciones altitudinales que van de 0 a 6.768 metros sobre el nivel del mar, que los geógrafos van delineando con más precisión. No solo la ciencia moderna ha reparado en ellas. Tal es la importancia de la altura, como diferenciador de ámbitos ecológicos significativos, que el hombre andino, desde tiempos remotos, viene utilizando este criterio en sus clasificaciones del medio ambiente, al punto de habernos legado una lengua quechua, que, por su precisión, ha sido puesta al servicio de los estudiosos modernos. Tal es el caso de aquella que ha divulgado Javier Pulgar Vidal, en que se mencionan, según orden ascendente, los siguientes nichos ecológicos: *chala*, *yunga*, *chaupiyunga*, quechua, *suni*, *jalca*, puna, *ritisuyu*, *ruparupa*, *walla* o anti[4].

Además de esta etnoclasificación, que conlleva una visión global del espacio andino y un poco del espíritu científico del investigador que

1 García Rossell, 1961.

2 Levillier, 1956: 7.

3 Métraux, 1965: 51.

4 Pulgar Vidal, s/f.

Homogenization and diversity are two antithetical tendencies that trace the development of the human groups that have come to coexist in Peru. From this vantage point it is possible to speak of Horizons and Intermediate Periods that organized the pre-Hispanic past. Despite the existence of a great cultural diversity, at present it is very difficult to recognize this phenomenon.

As the **Maps** at the beginning of this book suggested, upon the arrival of the Spaniards the area occupied by indigenous peoples of Peru, in large part due to the expansion of its last autonomous cultural formation, was according to some, like César García Rossell, 2,485,484.80 mi² (4,000,000 km²), or, according to others, such as the Argentine Historian Robert Levillier, 1,080,384.31 mi² (1,738,710 km²) (García Rossell, 1961). In other words, ten percent of the total South American continent (Levillier, 1956: 7). The most conservative calculations, such as those by the Swiss Anthropologist Alfred Métraux, suggest 380,000 mi² or 984,998 km². It should by now not be surprising that discrepancies exist in these calculations because we are not dealing with a territory with precise and definite borders, particularly concerning the East. Faced with these circumstances, the most concrete limit was the sea, and those that receive the most consensus are Pasto to the north, the Maule River to the south, which encapsulate a territorial strip of more than 3,231.13 mi (5,200 km) long.

Despite the conjecture of these numbers, it is indubitable that under the Incas, the territory of the indigenous Andeans was amplified and incorporated part of the territories of various current Latin American countries, such as Peru, Bolivia, Chile, Argentina, Ecuador, and Colombia, as well as a small part of Brazil. The common feature of all of this territorial expansion was, as I suggested in the Introduction, that it encompassed an ecology so varied that it is the repository of 82 percent of the world's life zones.

A fundamental factor for this ecological diversity is the morphological configuration of the territory, which due to the impressive presence of the Andes mountain range, acquires primarily a mountainous characteristic. The quality of the soil and the maritime currents, such as the Humboldt current, and other geographical elements are other factors that induce this variety.

Following the west-east orientation, a series of altitudinal variations across the territory, beginning at zero and rising to 22,204.72 ft. (6,768 m.) above sea level, are observed. Geographers are currently delineating these ranges with ever more increasing precision. Not only, however, has modern science placed importance on these varied zones. As the differentiator between significant ecological climates, the different altitudes have gained such an importance for Andeans that even in the most distant past it was the criterion by which they classified the environment. Thus, the Quechua language, due to its precision for describing this reality has been used by modern scholars for their classifications. One case is the investigation published by Javier Pulgar Vidal, in which he mentions the following ecological niches according to their ascending order (from sea-level upwards)*: chala, yunga, chaupiyunga, quechua, suni, jalca, puna, ritisuyu, ruparupa, walla* or *anti* (Pulgar Vidal, nd).

In addition to the ethno-classification, which includes a global vision of Andean space and a little of the scientific spirit of Pulgar Vidal who organized them, in the highland communities it is common to find other terms, of a more local character, in which altitude fulfils a significant role in the criterion of classification. This is the case of those who emphasize the opposition between the mountain peak (puna) and the valley (valle), and, secondarily, admit the existence of intermediate stages. Although, as we will see, this classification is surrounded by symbolic considerations, it highlights the importance

■ **pp. 466-467.** Vista del cerro y fortaleza fabricada por los incas del Perú en la ciudad del Cuzco. Archivo General de Indias, Sevilla. / View of the Hill and Fortress built by the Yncas of Peru in the City of Cuzco. General Archive of the Indies.

VISTA
DEL CERRO Y. FORTALEZA
FABRICADA POR LOS YNCAS DEL PERU EN LA CIVDAD DEL CVZCO

DESCRIPCION

A. Puerta principal de la fortaleza que mira al Oriente
B. Muros, Fortalezas, Segun se ben, tres ordenes
C. Muros que hacen frente a la Ciudad de la Fortaleza
D. Pedruscos extraordinarios y fuertes que se hallan en el nombre de Chingoanas
E. El Adoratorio y Ydolo
F. Agua, que Nasce al pie de la fortaleza: este por conductos subterraneos
G. Rey y Reyna que traian los Adoratorios al Sol y Ydolos de Chingoanas.
H. Parroquia de Santo Domingo: y Muros del Templo de Coricancha del primer Orden.

PARTE DE LA CIVDAD DEL CVZCO

ordenó estos términos, en los asentamientos serranos es común encontrar otras, de carácter más local, en que el criterio de altura cumple un rol significativo. Es el caso de las que enfatizan la oposición entre la puna y el valle, y que, secundariamente, admiten la existencia de instancias intermedias. Aunque, como veremos, esta clasificación está rodeada de consideraciones simbólicas y relieva la importancia que adquirirían la ganadería y la agricultura en la etapa de las altas culturas, ya en el precerámico se advierte que tuvieron valoraciones desiguales, pues, como veremos a continuación, cada una fue sometida a usos y estilos de vida diferenciados.

En su recorrido de noroeste a sudeste, la cordillera de los Andes crea, particularmente en su paso por el Perú actual, tres regiones muy marcadas que actualmente las podemos asociar con tres grandes estilos culturales. Por sus marcados contrastes, estas macrorregiones fueron reconocidas como tales desde la época prehispánica. De ello dan cuenta una serie de mitos. Además, como veremos ahora, desde los albores de la aparición del hombre, al menos dos de esas regiones, la costa y la sierra, muestran estilos de vida diferentes asociados a ciertas especificidades culturales. Hoy la costa norte es la sede de los herederos de la cultura mochica-chimú y de las culturas que vinieron con la Conquista. La sierra es el ámbito por antonomasia del campesinado indígena cuyos ancestros se asociaron con las altas culturas que florecieron en aquella región. Y la selva tropical es la morada de los grupos tribales que tuvieron una relación un tanto marginal con estas culturas y que, a pesar de modernizarse aceleradamente, viven de la horticultura, caza, pesca, recolección y algunas actividades comerciales.

Sin dejar de participar de la verticalidad del territorio, la región más plana y estrecha es la costa. Es también la menos fértil, por la escasez de agua. Aquí se da la presencia de grandes desiertos. De allí que, en un principio, los primeros habitantes frecuentaran principalmente las lomas donde, gracias al descenso de densas neblinas, crece alguna vegetación que atraía a cierta fauna silvestre o permitía la recolección de algunas raíces y semillas. Con la aparición de la agricultura, las nuevas áreas de concentración serán los valles perpendiculares al mar, que se forman de los ríos que vertiginosamente descienden de las alturas.

Por su naturaleza esencialmente vertical, la sierra es la que presenta mayor variedad de nichos ecológicos. Su punto de partida es de alrededor 2.000 metros de altitud y se extiende, como vimos, a más de 6.000 metros de altura. Mientras que el principal reto para el hombre costeño fue la aridez del terreno, para los que ocuparon la sierra fue lo escarpado y rocoso del territorio, además de la variabilidad del clima y las alturas extremas.

Hoy, como en el pasado, el área más poblada de la sierra comprende de los 3.000 a los 4.000 metros de altitud. A diferencia de la costa, aquí las cuencas, formadas por ríos que corren transversalmente y en medio de las cadenas montañosas que se bifurcan, son los núcleos geográficos que han tenido mayor desarrollo cultural. Particularmente significativas han sido la de Cajamarca, la del callejón de Huaylas —a lo largo del río Santa—, la del río Mantaro, la del río Urubamba y la de Puno. Además de las cuencas, en esta región son también importantes las mesetas como la que se extiende al sur del lago Titicaca y algunos valles pequeños.

La selva, dividida en alta y baja, en consonancia con la verticalidad imperante en el territorio andino, es una tercera región. Tiene muy poco en común con las anteriores. El reto principal

that husbandry and agriculture acquired in the stage of the high civilizations. Even already in the pre-Ceramic period scholars have noticed that they held unequal values for these regions, given that as we will see shortly, each one was subjected to different uses and lifestyles.

In its northeast to southeast trajectory, the Andes mountain range creates, particularly in crossing present-day Peru, three extremely differentiated regions that we currently associate with three principal cultural expressions. Despite their contrasts, these macro-regions were recognized as such, since the pre-Hispanic period, as a series of myths records this understanding. Also, as we will see now, since the dawn of mankind, at least two of the regions, the coast and the mountains, show different lifestyles associated with different cultural expressions. Today's northern coast is the seat of the inheritors of the Moche-Chimu cultures and of those cultures that arose there after the Conquest. The mountains are the par excellence environment of the indigenous peasant, whose ancestors were associated with the high cultures that flourished in that region. While the tropical jungle is the home to tribal groups that have maintained a somewhat marginal relationship with these previously mentioned cultures. Despite their accelerated modernization, they still live by farming, hunting, fishing, gathering, and a few other commercial activities.

While still participating in the verticality of the territory, is the coast, the flattest and narrowest region of the three. It is also the least fertile, due to a shortage of water. Here the large deserts are found. In the beginning, the first inhabitants primarily left here and frequented the surrounding hills where due to the descent of dense fogs, some vegetation grew, certain wild fauna was attracted, and some seeds and roots were collected. With the emergence of agriculture, the new areas of concentration were in the perpendicular valleys to the sea, which are formed by the rivers that descend vertiginously from higher elevations.

Due to its essentially vertical nature, the mountains present the greatest variety of ecological niches. The Andes mountain range begins around 6,561.7 ft. (2,000 m.) above sea-level and it extends, as we have seen, more than 19,685 ft. (6,000 m.) in altitude. While the greatest obstacle to the coastal inhabitants was the aridity of the terrain, for those who lived in the highlands it was the steepness and rockiness of the territory. An additional factor was the variability of the climate and extreme altitudes.

Today, as in the past, the most populated area of the mountains covers between 9,842.5 ft. (3,000 m.) to 13,123.4 ft. (4,000 m.) in altitude. In difference to the coast, here basins, formed by rivers that run transversally and bifurcate the middle of mountain chains, are the geographic nuclei that have had the most cultural development. Particularly significant have been the Cajammarca basin, the Huaylas Alley basin, along the Santa River, and the basin along the Mantaro River, the basin of the Urubamba River and the Puno basin. In addition to these basins, in this region plateaus, like that which extends to the south of Lake Titicaca and some of the smaller valleys, are also significant.

Divided into upper and lower sections, the Amazonian rainforest, is the third region, in keeping accord with the prevailing verticality of the Andean territory. It has very little in common with the previous regions. Its principal obstacle is the intense pluvial precipitations, that demand that the fields do not remain exposed for large periods of time, under the threat that the top layer of soil, humus, would be washed away. This risk has significantly limited the felling of the tropical forest, and therefore, the clearing of large areas for agriculture, which would have facilitated the development of high cultures. Hence, most of the indigenous groups that inhabit this region today remain at a tribal level, perpetuating subsistence practices, such as hunting, fishing, gathering, and horticulture, that were all common to their pre-ceramic ancestors.

■ El Ausangate, la quinta montaña más alta del Perú, cuya altitud máxima es de 6.385 metros. / Ausangate is the fifth highest mountain of Peru. Its maximum altitude is 6.385 msnm.

es la intensidad de la precipitación pluvial, que exige que los terrenos no queden a la intemperie por mucho tiempo, por la amenaza de que la capa de humus del suelo quede lavada. Este peligro limita mucho la tala del bosque tropical y, por lo tanto, la apertura de grandes áreas agrícolas que facilitarían el desarrollo de altas culturas. De aquí que la mayor parte de los grupos indígenas que la habitan permanezcan a un nivel tribal y que hayan perpetuado hasta nuestros días prácticas de subsistencia, como la caza, pesca, recolección y horticultura, comunes a sus ancestros del precerámico.

Si bien el hombre andino ha tenido la posibilidad de adaptarse y explotar una multiplicidad de pisos ecológicos, no ha ocurrido lo mismo con muchos de sus medios de subsistencia. El principal factor limitante para muchos de los productos que se consumieron en el medio andino fue la altura. Además, existe una división horizontal entre el Norte y el Sur, que tuvo que ver con la expansión de los auquénidos. En el primer caso, el ejemplo más claro lo vemos con el maíz, y una variedad de frutales, menestras, etcétera, que no llegan a sobrepasar los 3.500 metros de altitud. Es más, no logran sobrepasar la frontera de la costa o del bosque tropical. En el segundo caso, un cambio de patrón en el régimen de lluvias parece ser el factor que ha impedido que los auquénidos se desarrollasen en el norte, no más allá del valle del Mantaro.

En vista que los productos que utilizó el hombre andino quedaron circunscritos a determinados ámbitos, su historia puede ser vista como un lento esfuerzo por trascender las limitaciones para acceder a una mayor diversificación económica a través de intercambios o del control simultáneo de una multiplicidad de aquellos ámbitos.

Although Andeans adapted and explored a multiplicity of ecological floors for living, when it came to their manner of subsistence, the same did not occur. A principal limiting factor for many of the products consumed in the Andean environment was altitude. Moreover, a horizontal division between the north and the south, due to the expansion of the Auquenids,[1] exists. In the northern case, the clearest example is seen with maize, and also with a variety of fruits, and vegetables, which cannot exceed 11,482.9 ft. (3,500 m.) in altitude. Even more, these products are unable to grow beyond the costal or tropical forest frontiers. In the southern case, a change in the pattern of rainfall seems to be the main factor that has thwarted the Auquenids' development beyond the Mantaro Valley.

In light of the fact that the products used by Andeans were restricted to specific environments, their history could be seen as the slow struggle to transcend these limitations and to access a more diversified economy through exchange or the simultaneous control over these environments.

1 This is the zoological family of camelids, also known as Lamoids, which includes llamas, alpacas, guanacos, and vicuñas.

2. Los *mitimaes*

Ante la ausencia limitada de mercados y de personal dedicado a trasladar libremente los productos que constituían su dieta básica, los incas se valieron de una variedad de colonos que eran trasplantados a localidades de donde no eran originarios. A estas colectividades se les dio el nombre de *mitimaes*, cuya principal misión era establecerse por un tiempo indeterminado en medios ecológicos que carecían de la posibilidad de producir los recursos necesarios en las localidades de donde eran oriundos. Es el caso de los que radicaban en ámbitos de altura apropiados para la crianza de camélidos o producción de papa amarga, pero carecían de la producción de maíz y de otros alimentos de zonas bajas. Una característica de estos es que no debían perder su identidad original. Debían conservar los atuendos propios de su etnia.

Si bien no estaba establecido el tiempo de su traslado, no era a perpetuidad, pues podían retornar a su terruño llevando los productos necesarios para intercambiarlos.

Según el Inca Garcilaso de la Vega:

> «...estos trasplantes lo hacían en provecho de sus vasallos como acabamos de mencionar otras en beneficio propio para asegurar sus reinos de levantamientos y rebeliones. Los incas yendo conquistando hallaban algunos provincias fértiles y abundantes de suyo, pero mal pobladas y mal cultivadas por falta de moradores; a esas tales provincias porque no estuviesen perdidas, llevaban indios de otras de la misma calidad y temple fría o caliente por qué no se les hiciese de mal la diferencia del temperamento. Otras veces los trasplantaban, cuando multiplicaban mucho, de manera, que no cabían en sus Provincias, buscabanles otras

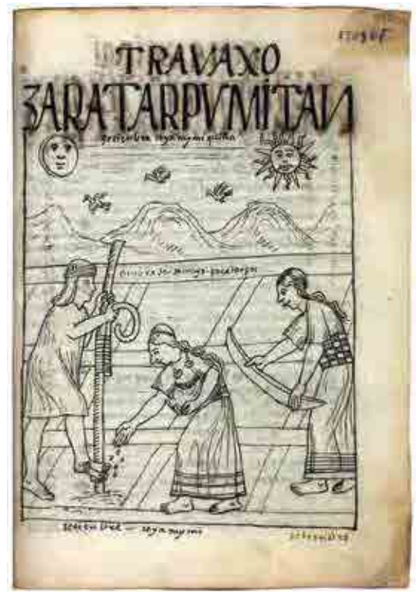
2. The *Mitimaes*

Given the limited absence of markets and people dedicated to freely transferring the products that constituted their basic diet, the Incas used a variety of settlers who were transplanted to localities, from where they did not originate. These collectivities were given the name *mitimaes*. Their principal mission was to establish themselves for an indeterminate amount of time in ecological environments that lacked the possibility of producing the necessary resources in the regions from where they originated. For instance, those that resided in the altitudes appropriate for camelid husbandry or the production of bitter potato (*papa amarga*), lacked the ability to cultivate corn and other staples from lower zones. One characteristic of these peoples is that they ought not lose their original identity and ought to conserve the clothing of their own ethnic group.

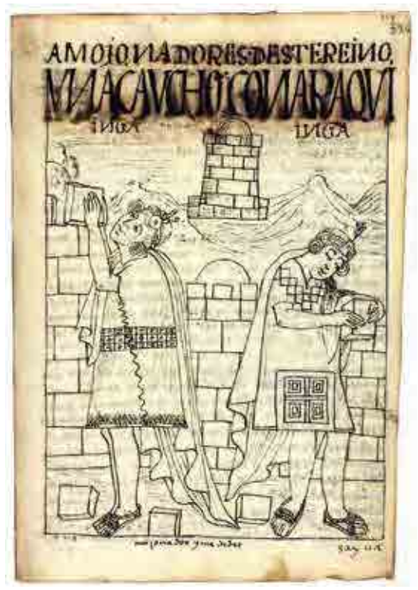
Although the time of their transfer was not established, it was not one of perpetuity, since they could return to their native lands bearing the necessary goods for exchange. According to Garcilaso de la Vega:

> The Inca kings used to transplant Indians from one province to another to live. Their motives were partly the good of their subjects, and partly their own advantage in securing their dominions from rebellions and risings. As the Incas proceeded with their conquests, they found some provinces which were naturally fertile and productive, but which were thinly populated and ill-cultivated for want of inhabitants. To them, so that they should not be wasted, they sent Indian settlers who were brought from places of similar climate and conditions lest they be harmed by the change of surroundings. Sometimes they were moved when they had increased to such an extent that there was no room for them in their own provinces, and the Incas sought other similar ones where they could live: in this case half of the population, more or

■ Gobernador de los caminos reales, *qhapaq ñan tuqrikuq*; el Camino Inca o *Qhapaq Ñan*, de Vilcashuamán. / The Governor of the Royal Roads, *qhapaq ñan tuqrikuq*; the Royal Road, or *qhapaq ñan*, of Bilcas Guaman. Guamán Poma de Ayala.



■ Setiembre, ciclo de sembrar maíz; *Quya Raymi Killa*, mes del festejo de la reina, o *quya*. / September: Cycle of Planting Maize; *Quya Raymi Killa*, Month of the Celebration of the Queen, or *quya*. Guamán Poma de Ayala.



■ Amojonadores de este reino: Una Caucho Ynga y Cona Raqui Ynga. / The Boundaries of this Kingdom: Una Caucho Ynga and Cona Raqui Ynga. Guamán Poma de Ayala.

■ Junio, tiempo del turno de la cava de papa; *hawkay kuski killa*, mes del descanso de la cosecha. / June: The Season to the shift to the Digging of Potatos; *Hawkay Kuski Killa*, the Month of Rest from the Harvest. Guamán Poma de Ayala.

semejantes en que viviesen, sacaban la mitad de la gente de la tal Provincia, mas, o menos, la que convenía. También sacaban Indios de Provincias flacas, y cítenles, para poblar Tierras fértiles, y abundantes. Esto hacían para beneficio, así de los que iban, como de los que quedaban: porque como parientes fe ayudasen con sus cosechas los unos a, los otros. Como fue en todo el Collao, que es una Provincia de mas de ciento y veinte leguas de largo, y que contiene en si otras muchas Provincias de diferentes naciones donde por ser la tierra mui fría, no se da ni el maíz ni el u*cho* que los españoles llaman pimientos» (Inca Garcilaso de la Vega, 1960, libro 7, capítulo 1: 245-246).

También señala nuestro cronista mestizo que se dan gran abundancia de semillas y legumbres que no se dan en las tierras calientes, como la papa y la quinua. Además, se crían enormes cantidades de ganados. De aquellas provincias frías sacaron, por su cuenta, muchos indígenas y los llevaron al oriente de ellas, que son los Antis, y al poniente, que es la costa del mar y donde había valles muy fértiles para llevar maíz, pimientos, frutas, los que antes no se habitaban. Estaban desamparados como desiertos porque los indígenas no habían sabido darse maña para sacar acequias para regar los campos. Ello era bien considerado por los reyes incas. Los *mitimaes* poblaron muchos de esos valles incultos con los indígenas, a quienes, a una mano y a otro más cerca, le caían, allanando las tierras para que gozasen del agua. Les mandaron por ley que les socorriesen como parientes, trocando los bastimentos que sobraban a los unos y a los otros. También hicieron esto los incas para su provecho por tener renta de maíz para sus ejércitos, porque —como ya se ha dicho— eran suyas las dos terceras partes de las tierras que sembraban: al Sol, al inca.

«De esta manera tuvieron los reyes abundancia de maíz en aquella tierra tan fría y estéril, y los collas llevaban en su Ganado para trocar con los parientes desplazados grandísima cantidad de quinua y chinu que son papas pasadas y mucho tasajo que llaman charqui y volvían cargados de maíz y pimiento y muchas frutas que no habían es sus tierras.

Traplantábanlos por otro respecto y era cuando habían conquistado algunas provincias belicosas de quien se temía por estar lejos del Cuzco y por ser de gente feroz y brava y no había de ser leal, ni había de querer servir en Buena paz; entonces sacaban parte de la gente de aquella tal provincial; y muchas veces la sacaban toda y la pasaban a otra provincial de las domésticas, donde viéndose por todas partes rodeados de vasallos leales y pacíficos procurasen ellos también ser leales ajando la cerviz al yugo que ya no podían desechar. Y en esa manera de mudar indios siempre llevaban Incas de los que eran por privilegio del primer rey Manco Cápac y enviábanlos para que gobernasen y doctrinasen a los demás» (Inca Garcilaso de la Vega, 1960, libro 7, capítulo 1: 246).

Siendo la mano de obra la principal contribución que el *hatun runa* o el pueblo aportó al Estado inca, un requisito indispensable fue desarrollar un sistema para mantener la contabilidad de la que disponían y evitar que se movilizaran según su libre albedrío. Los que tenían esta prerrogativa, pero en términos colectivos, eran los *mitimaes* que acabamos de describir, quienes, para evitar que se escabulleran, debían siempre portar los distintivos de sus etnias. Otros exceptuados eran los callawaya, a quienes se les daba esta prerrogativa por sus conocimientos médicos, y los mindalao, de Ecuador, quienes se dedicaban al comercio.

less, would be moved. They also shifted Indians from poor and sterile provinces to settle in fertile and productive ones, thus benefitting both those who were moved and those who remained behind, since, being related they could help one another by exchanging their crops. Such was the case throughout Collao, a province of over 120 leagues in length and containing many other provinces of different tribes, where the climate is too cold to produce maize or *uchu*, which the Spaniards call *pimiento*, though other plants and vegetables that do not occur in the hot zones, such as papa and *quinua*, grow in great abundance, and there are infinite flocks of sheep. From all these cold provinces they removed many Indians at their own expense and settled them to the east, this is toward Antis, and to the west, in the direction of the coast where there were great fertile valleys capable of bearing maize, *pimiento*, and fruit, a district which had been uninhabited before the time of the Incas, and which had remained as empty as a desert because the Indians had had neither the knowledge nor the skill to build canals to irrigate the fields. The Inca kings realized all this, and settled many of these untilled valleys with the Indians who happened to be near in either direction. The settlers irrigated the soil and levelled it so that the land might benefit: they were bidden by law to assist one another like kinsmen, exchanging their surplus produce and remedying one another's wants. The Incas also benefited from this by obtaining enough maize for their armies, since, as we have said, two thirds of the sown land belonged to them: one third to the Sun and one-third to the Inca. In this way the kings had an abundance of maize in that cold and sterile land, and the Collas carried on their sheep commodities to exchange among their transplanted kinsfolk – a great quantity of *quinua* and *chuñu*, or dried potatoes, and much jerked meat or *charqui* – returning laden with maize, *pimientos*, and fruit which did not grow in their own country. These precautions were greatly appreciated by the Indians (Garcilaso de la Vega, trans. Livermore, 1989: 401-402).

Citing the work of Pedro Cieza de León, our mestizo chronicler continues, writing:

Indians were also transferred for another reason. Whenever some warlike province had been conquered which was distant from Cuzco and people with fierce and restless inhabitants and might therefore prove disloyal or unwilling to serve the Inca peacefully, part of the population was moved away from the area – and often the whole of it – and sent to some more docile region, where the newcomers would find themselves surrounded by local and peaceable vassals and thus learn to be loyal themselves, bowing their necks under the yoke they could no longer throw off. In making these exchanges of Indians, they always used the Incas by privilege of the first King Manco Cápac, sending them forth to govern and teach the rest. All others who went with these Incas were honored with the same title, so as to be the more respected by their neighbors, and all such Indians thus transplanted were called *mitmac*, whether immigrants or emigrants: the word equally means «settlers» or emigrants» (Ibid.: 402-403).

Given that labor was the main contribution that the *hatun runa*, or the lords, contributed to the Incan state, an essential requirement was to develop a system to maintain an account of what each group had at its disposal, and to ensure that no one moved according to his freewill. The *mitimaes* were those who held this prerogative, collectively, as we have previously described. In order to prevent them from escaping, they always had to wear the distinctive clothing of their ethnic groups. Additionally, others, such as the Callaway, were given this right due to their medical knowledge, and the Mindalao from Ecuador, were granted it due to their commercial activity.

■ **pp. 476-477.** Camélidos en Caylloma. Arequipa. / Camelids in Caylloma. Arequipa.

3. La división por edades

Tal importancia se le daba a la mano laboral y a los años en que debía ofrecer su aporte que todo miembro de distinto sexo con fines censales debía ser clasificado según su edad. Ejemplo son las clasificaciones de Damián de la Bandera, Guamán Poma de Ayala y fray Martín de Murua, como veremos a continuación:

Damián de la Bandera:

> ««A la primera edad llamo punucroco, que son viejos de sesenta anos para arriba, y con estos no se tenia cuenta para cosa de tributo, sino que los curacas tenian cuentas con ellos y les daban de comer de las haciendas del lnga, y eran como consejeros en lo que convenia al pro de la provincia; y de las mujeres era lo mesmo.
>
> <La segunda edad se llamaba chaupiroco, ques de edad de cincuenta hasta sesenta: tambien eran exentos de tributo, sol entendian en regar y beneficiar aji y coca y otras legumbres.
>
> <la tecera edad se llamaba puric, que es desde veinte y cinco hasta los cincuenta, y esta edad era la que llevaba todo el trabajo, y estos iban a la guerra y labraban las chaccras, y llevaban todo el tributo.
>
> <La cuarta edad se llamaba michuguaina, que dice ya casi mozo, de edad de veinte hasta los veinte e cinco, y estos no tributaban, mas de que ayudaban a sus padres y hermanos e parientes a llevar carga y a las chaccras, y a otros trabajos que sus parientes tenian.
>
> «La quinta edad se llamaba cocapallac, que era de edad de doce hasta veinte, y estos ayudaban asus padres y a sus parientes a coger la coca y a otras cosas.
>
> <La sexta edad se llamaba pucllacguamra, que es mochacho que juega, que era de ocho anos hasta doce.
>
> <La septima edad se llamaba tatanticci, que quiere decir que ya tiene conoscimiento.
>
> <La octava edad se llamaba machapori, que quiere decir que aun no conoce.
>
> <La novena edad se llamaba llocllaguamra, que aun le regalan.
>
> <La decima edad, guamra, que empieza a hablar.
>
> <La undecima edad, guamara, de un ano, que hace penillos.
>
> <La duodecima, se dice moxocpacaric, que dice recien nacido.
>
> <Estas edades daba cargo a los curacas de pachacas, de manera que entregaba a cada uno cient hombres con sus mujeres de edad tributaria, y las demás edades para que tuviesen cuenta en aumentallas, y cuenta con las muertes, porque no habia cosa de que mas el lnga se holgase que de saber la animas que en su reino habia, y las que se aumentaban y acrescentaban otras edades, y si crescian, acrescentábansen, de manera que no habia curaca en tiempo de lnga que tuviese de cien indios arriba tributarios, sino era de merced que algunas veces hacia, y esto raro, que era dar algunos indios en lugar de yanaconas, que no entraba en cuenta destas edades aqui dichas; eran tributarios solo los hatunrunas, que llaman aucapori, ellos y sus mujeres, y con estos el curaca tenia cuenta y ponia sus oficiales destos cien indios, conforme a los tributarios que le ponia.

3. The Division by Ages

The labor requirement was so important that each member of the empire was classified according to his or her age and gender in the censuses in order to establish the amount of time, each had to provide in service to the state. An example of these classifications can be found by Damián de la Bandera, Guamán Poma de Ayala, and friar Martín de Murua, all of which we will now examine.

Damián de la Bandera writes:

> To the first age I call *punucroco*, which are the elderly of sixty years and up, and with these they did not count [them] for anything of tribute, but rather the *curacas* kept them in mind and fed them from the estates of the Inca, and they were like counselors in what was convenient for the good of the province, and of the women it was the same.
>
> The second age was called *chaupiroco*, which is the age from fifty until sixty: they were also exempt from tribute, they only knew how to water, and to extract *aji*, coca leaves, and other legumes.
>
> The third age is called *puric*, which is from twenty-five to fifty, and this age was that which carried all of the work, and those people went to war and worked the *chaccras*, and bore all of the tribute.
>
> The fourth age was called *michuguaina*, which means almost a young man, between the ages of twenty to twenty-five, and these do not pay tribute, except that they help their fathers, brothers, and relatives to carry their burdens and the *chaccras* and other jobs that their relatives had.
>
> The fifth age was called *cocapallac*, which was the age from twelve to twenty, and these people helped their parents and their relatives to collect coca leaves and other things.
>
> The sixth age was called *pucllacguarmra*, which is a child who plays, that was from eight to twelve years old.
>
> The seventh age was called *tatanticci*, which means that they already have consciousness.
>
> The eighth age was called *machapori*, which means that they still do not have consciousness.
>
> The ninth age is called *llocllaguamra*, which they still give him.
>
> The tenth age, *guamra*, which [means he] begins to speak.
>
> The eleventh age, *guamara*, of one year old, which [means he] has *penillos*[2]
>
> The twelfth, they say is *moxocpacaric*, which means recently born.
>
> These ages were given to the charge of the *curacas* of *pachacas* (100), in such a way that was given to every one hundred men with their wives within the tributary age, and the rest of the ages so that they were counted in increases, and counted with the deaths, because, there was nothing more that the Inca rejoiced in knowing than all the souls that were in his kingdom, and that which augmented and grew in other ages, and if they grew, they increased them, in the manner which there was not a *curaca* in the time of the Inca which did not have one hundred Indians above tributaries, but rather it was the favor that sometime there was, and this was rare, that he was given a few Indians in place of *yanaconas*, which did not enter into the accounting of these

2 This is a hair style in which the hair is pulled to the top of nape, and tied there so that it falls, emulating the tail of a horse.

<Hizo division el lnga en las mujeres, desta manera: que de las senoras mas principales senalo mujeres para el Sol las cuales se llamaban indio guarmen, a las cuales mando hacer casa particular, do estaban con mucho recogimiento, con sus porteros, y se les proveia de lo necesario, y lo mesmo para las guacas poca cosa.

<Mas, despues del Sol, aplico para si todas las mas hijas de senores, de cada valle e provincia, a las cuales mandaba hacer casa e daba servicio, y estas hacian ropa para el lnga conforme a su estatura, y se llamaban mamaconas, que parece nombre propio.

<Las demas mujeres de diez anos arriba, las mando juntar e mandaba siempre, y destas escogia las de mejor parecer, aunque fuesen hijas de indios pobres, y ponianlas en otra casa que mandaba hacer, a las cuales llamaban acra, que quiere decir escogidas; dabales servicio y estaban en todo recogimiento, y hacian ropa para el lnga, y estas estaban alli para casarse, y desque eran para casarse, el inga las daba e repartia a sus criados y a los que le servian en la guerra y a otros que el queria hacer merced de alguna.

<Y las que destas quedaban por desechadas, que se llamaban havasipas, que quiere decir mozas sin cuenta, estas tenia cargo dellas el curaca y las hacia trabajar y las casaba en su tiempo sin licencia del lnga, y lo mesmo hacia a las viudas.

<Mas hizo el lnga, y aplico para si yanaconas, los cuales hizo de la mejor gente, porque todos eran hijos de senores, los cuales eran exentos de los curacas, y solotenia cuenta con ellos el gobernador del lnga, y las mujeres destos se llamaban mamaconas; estas hacian ropa por si, y ellos entendian en el beneficio de las chaccras del lnga» (Damián de la Bandera, 1968 [1557]).

Transcripción:

«CAPITULO 64 DE LAS DIEZ CALLES QUE HABIA DE INDIOS Y EL ORDEN QUE
TENIAN EN SABER LOS QUE ERAN VARONES

1. En esta calle estaban indios que se llamaban aucacama, para todo trabajo, que era de veinticinco hasta cincuenta años, de los cuales sacaban para la guerra los que eran habiles, y los demás entendian en otros en menesteres y oficios.
2. En esta calle estaban indios que se llamaban puriroco, que eran viejos de mas de cincuenta años, y que llegaban hasta sesenta y cinco; este vocablo puriroco significa viejos que no podian andar ni hacer nada, sino solamente entendían en lo que eran cosechas y sementeras.
3. En esta calle tercera estaban muy viejos de sesenta años arriba, que no eran para trabajo, que se llamaban puritiron (¿?), que quiere decir viejo que duerme, y que no eran para mas de comer y dormir.
4. En esta cuarta calle estaban mancos, cojos, ciegos y tullidos, que se decian ancacona, que quiere decir los cojos, mancos y contrahechos, y entre estos habia de todo genero, pequeños y grandes.
5. En esta calle quinta estaban mancebetes de dieciocho a veintecinco años, que se decían sayapaya, que quiere decir acompañador de

ages said here; the tributaries were only the *hatunrunas*, who were called *aucapori*, they and their wives, and with these the *curaca* had the count and placed his officials over these one hundred Indians, according to the tributes that he placed.

The Inca made the division of the women in this manner: that the most principal women he marked for the Sun which they called *indio guarmen*, to whom he ordered to make a private home, where they were very secluded, with their porters and they were provided all that was necessary and the same for their *guacas*, little thing.

Later, after the sun, [he] gave all of the daughters of the lords to himself, of each valley and province, which he mandated to make a home and to give service, and these made the clothing for the Inga according to his stature, and they called them *mamaconas*, which seems to be a proper name.

The rest of the women who were ten years or older, [he] mandates, and always mandated, them to come together, and of these he selected that which appeared the best, although they were daughters of poor Indians, and he placed them in another house that [he] ordered [them] to make, which were called *acra*, that means chosen; [he] gave them service and they were in total reclusion, and they made clothing for the Inca, and these women were there to get married, and since they were for marriage, the Inca gave and distributed them to his servants and those who served him in war and to others that he wanted to give a kind of favor.

And of these that remained rejected, they called *havasipas*, which means young women without account, they were in the charge of the *curaca*, who made them work and married them in time without the Inca's license, and the same was done with the widows.

The Inca did more, and gave to himself the *yanaconas*, which he made of the best people, because all of them were children of lords, those which were exempt from the *curacas*, and only the governor Inca had them, and the women of these men were called *mamaconas*; they made clothing for themselves, and they understood the benefit of the *chacras* of the Inca (Damián de la Bandera, 1968 [1557]).

The following is a transcription of the drawing's accompanying text:

Chapter 64: The Ten Passages that the Indians had and the order that they had to know who men were

1. In this passage were the Indians who were called *Aucacama*, for all work, they were from twenty-five to fifty years old, from which those who were skilled were taken to war, and the rest understood other occupations and trades.
2. In this passage were the Indians who were called *Puriroco*, that were the elders that had more than fifty years, and they reached up to seventy-five; this term *puriroco* means «old men» that could no longer walk or do anything, but only would understand that which they had planted and harvested.
3. In this third passage were the extremely elderly of more than seventy years old, who were not meant for work, that they called *puritiron*, which means «the old man who sleeps» and they can do nothing more than eat and sleep.

■ **Figuras / Figures 30-40.** Edades de varones, según Guamán Poma de Ayala. / Ages of Man, according to Guamán Poma de Ayala.

Auca Camayoc
Primera Calle / First Passage
33 años / 33 years old

Purec Macho
Segunda Calle / Second Passage
60 años / 60 years old

Rocto Macho
Tercera Calle / Third Passage
80 años / 80 years old

Uncuc Runa inválidos
Cuarta Calle / Fourth Passage
Cualquier edad / Any Age

Saia Payac
Quinta Calle / Fifth Passage
18 años / 18 years old

Macta
Sexta Calle / Sixth Passage
12 años / 12 years old

Tocllacoc Vamra
Sétima Calle / Seventh Passage
9 años / 9 years old

Saia Payac
Octava Calle / Eighth Passage
5 años / 5 years old

Llulla Wamra
Novena Calle / Ninth Passage
1 año / 1 year old

Quirau picac
Décima Calle / Tenth Passage
Un mes de edad / One month old

■ **Figura / Figure 41.** Calles de varones, según el manuscrito de fray Martín de Murua. / The Passages of Men, in Martín de Murua's Manuscript.

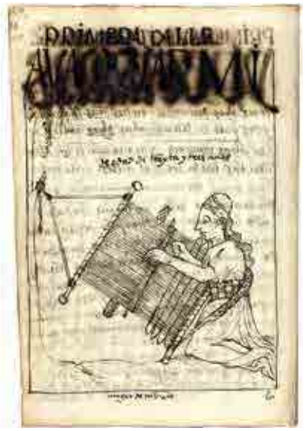
los indios de guerra, que estos ayudaban a llevar sus pertrechos de guerra y otras cosas.
6. En. esta sexta calle estaban muchachos grandes de 12 a 18 años, que se decian mactacuna, que quiere decir muchachos mancebetes. Estos guardaban ovejas, deprendian oficios y andaban en las labranzas y hacian plumajes y otras cosas faciles para el Ynga.
7. En esta septima calle estaban muchachos mas pequeños, de 9 a 12 años. Llamabanse toclla que quiere decir cazadores de pajaros, que tomaban con lazo y liga para sacar la pluma y hacer della plumajes y otras curiosidades que usaban para el Ynga.
8. En esta octava calle, niños de cinco a nueve años, que se decian pucllacuna, que quiere decir muchachos que andan jugando, y servian y ayudaban en todo aquello que podian y sus fuerzas alcanzaban a sus padres y madres.
9. En esta calle nona estaban niños mas pequeños, que se decian llucllacuna, que quiere decir niños que empiezan a andar y hacerse, de edad de cuatro a cinco años.
10. En esta calle decima, que es la última y postrera, estaban niños de teta que se decian quiraopicac o yacapicac, que quiere decir niños que aun estan en la cuna.
Y e visitadas estas diez calles, se pasaban dos o tres dias a las otras diez de indias viejas y mozas y niñas, como se vera por estas diez calles y por esta orden que se siguen en el capitulo siguiente».

«DE OTRAS DIEZ CALLES QUE HABIA DE INDIAS POR EL MISMO ORDEN
MUGERES

1. En esta calle primera estaban indias casadas y viudas, que se dicen auca camayo guarme, que quiere decir mujeres de los hombres, de veintinueve años hasta - 50, que son las que estaban sin maridos, que eran de la edad dicha.
2. En esta segunda calle estaban indias muy viejas, de mas de cincuenta años, que se decian purichacuas, que quiere decir viejas que podian andar y hacer algo en el pueblo.
3. En esta tercera calle estaban las que eran muy viejas, que se decian puñochacuas que quiere decir viejas que no eran de provecho mas de para dormir y comer, sin hacer otra cosa alguna que aprovechase.
4. En esta cuarta calle estaban las ciegas, mancas, que se decian hanucacuna que quiere decir ciegas, cojas, y mancas.
5. En esta calle quinta estaban mozas casaderas, que se decian sipas. Estas se repartian en tres partes; la tercera parte escogian las mas hermosas y de mejor gesto y cuerpo para el Ynga, las cuales tenian en deposito muy bien guardadas, como ya queda dicho, que se decian mamaconas; y otra tercia parte, tambien escogidas dentre las otras, que sacaban para hacer chicha al sol y a las guacas y para el Ynga; y la otra tercia que quedaba, daba el Ynga a los capitanes, caciques y principales y a otros indios para mujeres porque no las podian tomar sino dadas por el orden dicho.

4. In this fourth passage were the maimed, the lame, the blind, and the crippled, that were called *ancacona*, which means, «the lame, the maimed, and the deformed» and among these there were all types of persons, both young and old.
5. In this fifth passage were the young men between eighteen to twenty-five years old, who they called *sayapaya*, which means «the companion of the Indians of war,» and these helped carry the war supplies and other things.
6. In this sixth passage were the big boys from twelve to eighteen years old, who were called *mactacuna*, which means, «young boys.» These cared for the sheep, learned trades and walked in the fields and made plumages and other easy things for the Inca.
7. In this seventh passage were the much younger boys, between nine and twelve years old. They were called *toclla*, which means «bird hunters,» which they caught with a rope and trap (*liga*)[3] in order to remove its feathers and make plumages and other curiosities that they used for the Inca.
8. In the eighth passage, boys between five and nine years old, that they called *pucllanacuna*, which means to say boys that walked playing, and they served and helped in all that which they could, and their strength reached their fathers and mothers
9. In this ninth passage were the youngest boys, who they called *llucllacuna*, which means «boys who have begun to walk and become themselves,» of the age of four to five years old.
10. In this tenth passage, which is the ultimate and last [one], were the breastfeeding boys, who they called *quiraopicac* or *yacapicac*, which means, «boys who are still in the cradle.»
And having visited these ten passages, they spent two or three days for the other ten of the older and younger Indian women and girls, as will be seen for these ten passages and by the order that they follow in the next chapter.
Concerning the other ten passages that the Indian women had for the same order women
1. In this first passage were the married and widowed women, who they called *ayca camayo guarme*, which means «women of the men,» between twenty-nine and fifty years, which are those who were without husbands, that were of that said age.
2. In this second passage were the very old Indian women, of more than fifty years old, that they called *purichacuas*, which means «old women who cannot walk or do anything in the town.»
3. In this third passage were those whom who were very old that they called *puñochacuas* which means to say the old women who were not useful for more than for sleeping and eating, without anything else of advantage.
4. In this fourth passage were the blind and maimed women, who they called *hanucacuna*, which means «blind, lame, and maimed women.»
5. In this fifth passage were the young marriageable girls, who they called *sipas*. These were divided into three parts: the third part they selected the most beautiful, of the best

3 A *Liga*, according to the 1611 dictionary by José Covarrubias, is a trap that was often used by hunters.

■ **Figuras / Figures 42-52.** Edades de mujeres, según Guamán Poma de Ayala. / The Ages of Women, according to Guamán Poma de Ayala.

Auca Camayoc
Primera Calle / First Passage
33 años / 33 years old

Payacona
Segunda Calle / Second Passage
50 años / 50 years old

Punoc Paia
Tercera Calle / Third Passage
80 años / 80 years old

Oncoc cumo
Cuarta Calle / Fourth Passage
Cualquier edad inválidos / An invalid of any age

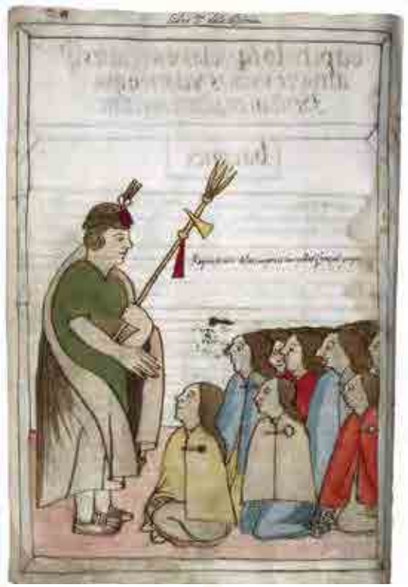
Sipascona
Quinta Calle / Fifth Passage
33 años / 33 years old

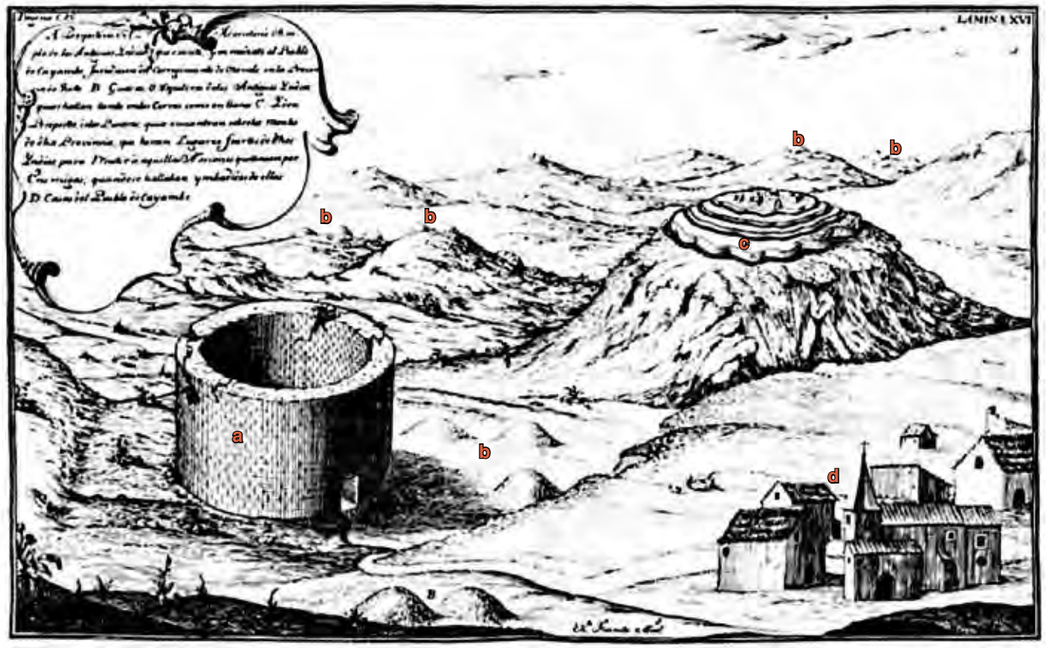
Coro Tasque
Sexta Calle / Sixth Passage
12 años / 12 years old

Pauau Pallac
Sétima Calle / Seventh Passage
9 años / 9 years old

Pucllayoq Uamra
Octava Calle / Eighth Passage
5 años / 5 years old

ILlucac Uamra
Novena Calle / Ninth Passage
1 año / 1 year old

Quirau Picac uaua
Décima calle / Tenth Passage
Un mes de edad / One month old

■ **Figura / Figure 53.** Calles de Mujeres, según fray Martín de Murua, de acuerdo al género femenino. / The diagram of the ages or passages (*calles*), according to Martín de Murua according to the femenine gender.



■ Representación de Cayambe, Ecuador. Un «antiguo templo indio» (**a**), colinas (**b**), pucaras (**c**), pueblo colonial contemporáneo (**d**). The British Library Board (687.k.10-14). / Representation of Cayambe, Ecuador. An «Antique Indian Temple.» (**a**), Hills (**b**), Pucaras (**c**), Contemporary Colonial Town. The British Library Board (687.k.10-14).

6. En esta sexta calle estaban muchachas de 12 a 18 años, corocona que quiere decir motiloncillas. Servian estas a sus padres en todo lo que podian e iban a guardar ganado.
7. En esta septima calle estaban mas pequeñas, de nueve a doce años, que se decian pasaupalla, que quiere decir las que cogian flores para teñir lana de diversas colores, para la ropa de cumbi.
8. En esta octava calle estaban niñas de cinco a nueve años, que se decian pulla, que quiere decir muchachas que andan jugando. Tambien estas ayudaban a sus padres a traer leña, agua, comida de las labranzas.
9. En esta novena calle estaban niñas muy chicas que se decian lloca, que quiere decir niñas que empiezan a andar.
10. En esta calle decima y postrera estaban niñas de teta, quiraopicac que quiere decir niñas que aun están en la cuna.

Y pasados estos cinco años, que tornaban a volver a aquellos tucuyricoc, miraban por todas las calles dichas por su orden, y el que en la otra visita era niño lo ponian en la calle de adelante, y el que era muchacho, que andaba jugando, pasabanlo a la calle de los muchachos mayores, y ansi los iban subiendo de cinco a cinco años hasta la primera calle de los varones perfectos, y los muertos quitaban de aquella cuenta; y la misma orden se guardaba con los niños y niñas y los niños que nacian los ponian desta manera, que no faltaba uno que no estuviese en quipu, y asi sabian la gente que habia en su reino».

gesture and body for the Inca, which [he] kept in a deposit very well guarded, as has already been said, which they called *mamaconas*; and the other third part, also selected from the rest, where taken to make *chicha* for the Sun, and for the *huacas*, and for the Inca; and the other third that remained, the Inca gave to the captains, *caciques*, and principals, and other Indians as wives because they could not take them unless given by said order.

6. In the sixth passage were the young girls from twelve to eighteen years old, *corocona*, which means «little *motilloncillas*.» They served their parents in everything that they could and began to care for livestock.
7. In the seventh passage were the youngest girls, from nine to twelve years, that they called *pasaupalla*, which means «those who collected the flower to dye the wool many diverse colors» for the *cumbi* cloth.
8. In the eighth passage were the girls of five to nine years old, that they called *pulla*, which means «young girls who playing walked.» They also helped their parents bring in firewood, water, and food from the fields.
9. In the ninth passage were the very young girls that they called *lloca*, which means «girls who have begun to walk.»
10. In the tenth and last passage were the breastfeeding girls, *quiraopicac*, which means «girls who are still in the cradle.»

And having passed these five years, which they turned back to return to those *tucuyricoc*, they looked for all of the said passages according to their order, and the who in the other visit was a boy they placed in the subsequent passage, moving him to the passage of the big boys, and so they went raising from five to five years until the first passage of the perfect men and the dead were removed from their count; and the same order was maintained with the boys and the girls, and the boys that were born they placed by this manner, so that they did not miss one who was not on the *quipus*, and thus they knew the people that they had in their kingdom.

4. Jerarquía decimal segmentada

Dado que la principal obligación de los pobladores era contribuir al Estado aportando su mano de obra, se diseñó un sistema censal de contabilidad clasificando a la población por individuos como los que acabamos de ver. Además, un sistema de base grupal o territorial enmarcado en un sistema segmental decimal en que la circunscripción mínima era cinco miembros de una familia y la máxima, 40.000 o *guamani*, seguida a continuación de 10.000, denominada *huno*; de 1.000, calificada *guaranga*; 100, llamada *pachaca*; 10, apelada *chunca*; y 5, *pichca* o, como lo llama Guamán Poma de Ayala, «mandoncillo de cinco indios», como se aprecia en el **Diagrama 18**.

En la división por calles correspondientes a varones y mujeres podemos distinguir entre los que por su edad y género debían contribuir con sus obligaciones de *mitayoq*, que iban de 33 o 25 años a 50, y los que, por no alcanzar la edad adecuada o eran contrahechos, estaban exentos de trabajo.

Común a estos dos tipos de organización de la población era facilitar la organización de censos, valiéndose de una contabilidad decimal. Para ello, se acomodaba a unos instrumentos consistente en cuerdas anudadas, cuyos expertos en su manejo eran, además de reunir diferentes habilidades, conocidos como *quipucamayoc*.

4. The Segmented Decimal Hierarchy

Given that the principal obligation of the population was to contribute to the state by providing their labor, the Incas designed a census system for counting and classifying the population as individuals, as we have just seen. Moreover, this system was based on the group or territory, according to a segmented decimal system. The minimum circumscription was five members of a family and the largest was 40,000 people, or *guamani*, followed by that of 10,000, called *huno*; that of 1,000 qualified as *guaranga*; 100, called *pachaca*; 10 labeled *chunca*, and 5, *pichca*, or, as Guamán Poma de Ayala calls it «the little boss of five Indians,» which can be seen in the following reconstructed **Diagram 18.**

In the division between men and women according to their corresponding passages we can distinguish between those who, due to their age and gender, had to contribute with their *mitayoq* obligations, which ranged from 33 or 25 to 50 years old, and those, who had not yet reached an adequate age or were deformed and were exempt of this work.

Common to these two types of population organization was the use of decimal accounting to facilitate the organization of censuses. Therefore, they accommodated a few instruments that consisted in knotted cords, whose experts in their handling were known as *quipucamayoq*, in addition to the many other skills.

planche.XXXI.
page.247.
A. Incas, ou Roy du Perou. B. Coia ou Reine. ces deux figures ont été dessinées
dâpres un tableau fait par les indiens du Cusco
C. indien du Perou D. indienne portant la mantilla E. leurs maisons –
F. moitié du plan de la Bicharra ou fourneau a brûler de l'herbe Icho G. profil de Bicharra
H. differentes formes de vases trouvés dans les tombeaux des anciens indiens

■ *Incas, ou Roy du Perou*: **A**: Inca o rey del Perú. **B**: Coya o reina inca. Representaciones de una pintura realizada por los indígenas del Cuzco. **C**: Indígena. **D**: Indígena con mantilla. **E**: Sus hogares. **F**: Bicharra u horno de abrasión de la hierba ichu. **G**: Perfil de bicharra. **H**: Diferentes formas de vasijas encontradas en las tumbas de los antiguos indígenas. The British Library Board (0 1508.887). / Incas, ou Roy du Perou: **A**. Inca of King of Peru and **B**. Coya or Incan Queen, representations of a painting made by Indigenous people of Cuzco, **C**. Indigenous Person, **D**. Indigenous Person with a Mantilla, **E**. Their Homes, **F**. Bicharra or an Abrasion Oven of Ichhu herb, **G**. Profile of Bicharra, **H**. Different Forms of vessels found in the tombs of ancient Indigenous people. The British Library Board (0 1508.887).

■ **Diagrama 18.** Pirámide jerárquica, según Guamán Poma de Ayala (Ossio, 1973: 160).

Rango	Jurisdicción	Individuo	Características del trono	Vestimenta	Número de esposas	Oficio	Titulo
Inca	Tahuantinsuyo	Tupac Inca Yupanqui	Trono de oro de un «codo»[a] de alto	–	–	–	–
Segunda persona	Tahuantinsuyo	Capac Apo Guamán Chaua	Trono de plata «mas alto codo»	Vestido español completo, cabello cortado hasta el oído, que no tenga barbas, que use camisa, cuello, jubón, calsabotas, camiseta, capa, sombrero y su espada y alavarda, mulas y caballos	50	Administrador o «principal»	Capac Apo
Rey del suyo	Cada suyo	Capac Apo Guaman, Capac Apo Nina Rua, Capac Apo Mallco Castilla Pari, Capac Apo Mollo	Tiana[b] de estaño de menos un «codo» de alto	–	–	–	
Guamanin Apo	Toda una provincia	–	Tiana de palo pintado de un «codo» de alto	–	20	–	Apo
Huno Apo	10 000 indios	Apo Quillabilca (Hanan Yauyo y Opa Yauyo)	Tiana de palo llano y con la boca pintada, de medio codo	Que traiga sombrero, camisa, cuello, jubón, calzón, medias, zapatos, que no traiga capa sino su manta y camiseta natural y no traiga mas armas sino su espada. Que no se quite los cabellos y tenga barba. Que tenga caballo	30	Segundas personas	
Guaranga Camachicoc	1 000 indios	Paitan Ano (Lucanas)	Tiana de palo de un palmo y un geme de alto y no ha de ser pintada	Que traiga sombrero, un paño de manos colgado en el cuello su valon, botas, manta, camiseta y caballo	15	Corregidor de lugarteniente	Curaca
Pisca Pacha Camachicoc	500 indios	Uscones Paniura (Taype Aymara)	Tiana de palo de un palmo de alto	Que traiga sombrero, un paño colgado en el cuello, balon, botas de vaqueta, manta, camiseta y un caballo entrenado	12	«Alcalde mayor» (Mandón)	
Allicac Cama Chisca		Diego Suyca en la p. 1096 figura como «mandoncillo de cinco indios»	Tiana de chica de caña de monte	–	–	«Caciques de merced»	–
Pacha Camachicoc	100 indios	Hernando Caquiamarca (Andamarca)	Tiana de palo llano de cuatro codos de alto a manera de plato	Que traiga sombrero, chamara de vizcaíno, balon antepares, zapatos, camiseta, manta	9	«Alcalde ordinario»	Ayllo Camachicoc Mandones
Pisca Chunca Camachicoc	50 indios	Chuquillanqui (Xauxa guanca)	Tiana de socos de caá de monte o de chiuca	Que traiga sombrero, calzón, zapatos, manta, camiseta y caballo	7	«Regidores»	
Chunca Camachicoc	10 indios	Chiara Muchuca	Tiana de matara de heno-coho	Que traiga sombrero, calzón, alpargatas, manta camiseta natural y caballo	5	«Alguacil mayor»	Mandoncillo allicac Camachicoc
Pisca Camachicoc	5 indios	Poma Allauca Guanoco	Tiana de paja llamada chilloua	Que traiga su hábito natural. Es representado con un vestimenta completamente indígena	3	«Quipocamayoc» administrador	

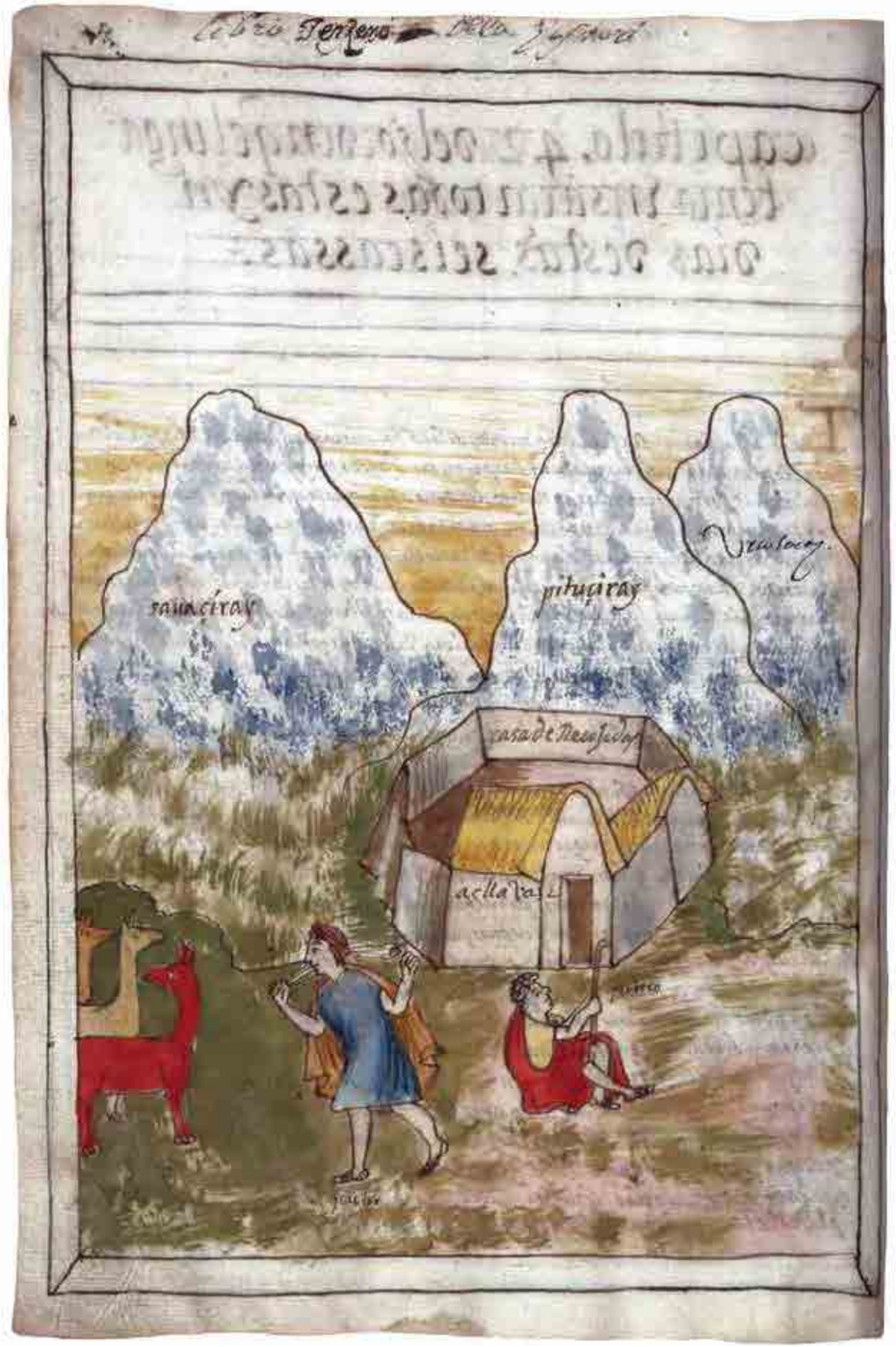
a. Según el diccionario de 1611 de Sebastián Covarrubias un codo es «cierto genero de medida, y vn codo tenia feis palmos, conuiene a faber veinte y quatro dedos, porque los quatro dedos hazia vn palmo diferente del que nofotros tenemos eftendiendo del pulgar al meñique, lo que pueden eftirarfe: y pie y medio hazia vn codo; el hombre en proporción tiene de altura quatro codos» (1611: 220).
b. "Tiana" es una palabra prehispánica que se refiere a un asiento o banco que denota el poder de la persona que lo ocupa.

■ **Diagram 18.** The Hierarchical Pyramid, according to Guamán Poma de Ayala (Ossio, 1973: 160).

Rank	Jurisdiction	Individual	Characteristics of the Throne	Clothing	Number of Wives	Office	Title
Inca	*Tahuantinsuyu*	Tupac Inca Yupanqui	A golden throne taller than a *codo*	–	–	–	–
Second Person	*Tahuantinsuyu*	Capac Apo Guamán Chaua	A silver throne taller than a *codo*[a].	Fully dressed as a Spaniard, hair cut to the ear, that he does not have a beard, and uses a shirt, collar, doublet, hunting boots, shirt, cap, hat, and a sword and halberd, mules, and horses.	50	Administrator or «Principal»	Capac Apo
King of a *Suyu*	A *suyu*	Capac Apo Guaman, Capac Apo Nina Rua, Capac Apo Mallco Castilla Pari, Capac Apo Mollo	A tin *tiana*[b] shorter than a *codo*.	–		–	
Guamanin Apo	An entire province	–	A wooden, painted *tiana* as tall as a *codo*.	–	20	–	Apo
Huno Apo	10,000 Indians	Apo Quillabilca (Hanan Yauyo y Opa Yauyo)	A plain wooden *tiana* with the mouth painted and half a *codo* tall.	That he wears a hat, shirt, collar, doublet, pants, stockings, and shoes, that he does not wear a cape, but a mantle and a natural shirt, and that he carries no more weapons than his sword. That he does not cut his hair and has a beard and that he has a horse.	30	Second in-charge	
Guaranga Camachicoc	1,000 Indians	Paitan Ano (Lucanas)	A wooden *tiana* the height of a palm, and a twin of the same height that should not be painted.	That he wears a hat, a handcloth hung from his collar, boots, a mantle, a shirt, and has a horse.	15	Deputy Corregidor	Curaca
Pisca Pacha Camachicoc	500 Indians	Uscones Paniura (Taype Aymara)	A wooden *tiana* the height of a palm.	That he wears a hat, a handcloth hung from his collar, wide pants, leather boots, a mantle, a shirt, and has a trained horse.	12	«Alcalde Mayor» (leader)	
Allicac Cama Chisca	–	Diego Suyca en la p. 1096 figura como «mandoncillo de cinco indios»	A small *caña de monte tiana*.	–		«Caciques de merced»	–
Pacha Camachicoc	100 Indians	Hernando Caquiamarca (Andamarca)	A plain wooden *tiana* four *codos* in height, as a plate.	That he wears a hat, a Basque *chamara, antepare* wide pants, shoes, a shirt, and mantle.	9	«Alcalde Ordinario»	Ayllo Camachicoc Leaders
Pisca Chunca Camachicoc	50 Indians	Chuquillanqui (Xauxa guanca)	A *tiana* of *socos* de *caña de monte* or of *chiuca*.	That he wears a hat, pants, shoes, a mantle, a shirt, and has a horse.	7	«Regidores»	
Chunca Camachicoc	10 Indians	Chiara Muchuca	A *tiana* of *matara* from *heno-coho*.	That he wears a hat, pants, espadrilles, a mantle, natural shirt, and has a horse.	5	«Alguacil mayor»	Mandoncillo allicac Camachicoc
Pisca Camachicoc	5 Indians	Poma Allauca Guanoco	A straw *tiana* called *chilloua*.	That he wears his	3	«*Quipucamayoc*» Administrator	

a. According to Sebastián Covarrubias's 1611 dictionary a «codo» is a unit of measurement that «has six palms, it is convenient to know that that is twenty four fingers, because four fingers make up a palm, different than that which we have, extending the thumb to the little finger as much as it can be stretched: and a foot and a half until the elbow, a man in proportion has four «codos» in height (1611: 220).»
b. *Tiana* is a pre-Hispanic word that refers to a physical seat or bench that denotes the power of the person who occupies it.

■ Mamaconas vírgenes, escogidas que servían al Sol y al templo. / Mamaconas Virgins. Chosen in order to serve the Sun and the Temple. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru.* 1590. (Folio 143r). Sean Galvin Private Collection.



■ *Acllahuasi*, casa de las escogidas. / *Acllahuasi.* Home of the Chosen Women. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*, 1590. (Folio 94v). Sean Galvin Private Collection.

5. Acllas o escogidas

Entre los ordenados bajo consideraciones colectivas y aquellos cuantificados según su posición en el ciclo vital, existieron unas mujeres removidas de sus lugares de origen, a quienes los europeos las tildaron genéricamente de vírgenes del Sol, porque tuvieron un fundamento religioso, aunque sus obligaciones iban más allá de este campo.

Fray Domingo de Santo Tomás

Correspondiente con la tendencia de darles una denominación genérica se les decía *aclla* o *acllani* o *acllacuni* que, en su *Lexicón*, fray Domingo de Santo Tomás lo traduce como «escoger» o «elegir algo»; o *acrani* o *acllani*, que es traducido como «apartar lo limpio»; *acllasca* o *acrasca*, «cosa escogida».

«Vocabulario anónimo, el 'Más Copioso'

Acllas. Mujeres que estaban dedicadas al Sol.
Acllani, acllacuni. Escoger, elegir, ahechar.
Acllasca. Cosa asi escogida, etc.».

Padre jesuita González Holguín

De manera más detallada, González Hoguín nos da las siguientes variantes de:

«Ácllacuna. Las mugeres religiofas que eftan en recogimiento elegidas para el servicio de del Dios Sol. Y agora fe dirá, Diospa acllancima, Los religiofos o monjas que eftan cfcogidos deDios para fu sernicio» Diolpa acllancucimi.. Hazerse religiofo.
Acllani chichuni. Escoger o eligir o entrefacar lo mejor o a gustos.
Acllacuni o acllaceurcuni. Escoger para si.
Acllatamuni. Yrse y dexar escogido
Acllapayani. Escoger demasiado.
Aclla y tucuni. Se escogido o elegido
Acllay. Elección. Acllasca. El escogido
Acllani,Acllarcconi. Entresacar y apartar o limpiar lo mezclado
Acllpu huanllapu. Antojadizo. Que todo lo toma o deja para si».

Quizá por su menor conocimiento de la cultura religiosa de los incas o por no estar influido por las enseñanzas del Tercer Concilio Limense, manteniéndose en una postura neutra, el *Lexicón* (1560), de fray Domingo de Santo Tomás, da para *aclla* «escoger» y no como el «Más Copioso». Con mayor especificidad, González Holguín considera a mujeres religiosas que están en recogimiento o mujeres religiosas que están en recogimiento elegidas para el servicio del Dios Sol.

«Un poco mas temprano que fray Domingo de Santo Tomás, en 1557 Damián de la Bandera más específicamente el lnga dividió a las mujeres desta manera: que de las senoras mas principales señalo mujeres para el Sol las cuales llamaron indioguarmen, a las cuales mando hacer casa particular, do estaban con mucho recogimiento, con sus porteros, y se les proveia de lo necesario, y lo mismo para las guacas poca cosa.
Mas, después del Sol, aplico para si todas las mas hijas de señores, de cada valle e provincia, a las cuales mandaba hacer casa e daba servicio, y estas hacían ropa para el lnga conforme a su estatura, y se llamaban mamaconas, que parece nombre propio.
<Las demás mujeres de diez anos arriba, las mando juntar e mandaba siempre, y destas escogía las de mejor parecer, aunque fuesen

5. The Acllas or the Chosen Women

Among those ordered by collective considerations and those quantified according to their position in the life cycle, there were some women removed from their places of origin, whom the Europeans generically branded as virgins of the Sun, because of their religious role, although their obligations far exceeded this specialty.

Friar Domingo de Santo Tomás

Corresponding with the tendency to assign them the generic name, *aclla*, *acllani* or *acllacuni*, in his *Lexicon* (1560), Friar Diego de Santo Tomás translated this term as «to choose» or «to select something.» *Acrani* or *acllani*, he translated as, «to set aside that which is clean,» and *acllasca* or *acrasca* as, «something chosen.»

The «most detailed» anonymous vocabulary,

Acllas. Women who were dedicated to the Sun.
Acllani, *acllacuni*. To choose, select, clean.[4]
Aclasca. Something so chosen.

The Jesuit Father González Holguín

In a more precise manner, González Holguín presents the following variations of:

Acllacuna. The religious women, who are in seclusion, selected for the service of the god Sun. And now they will say, *Diospa acllancima*, the religious one or nuns that are selected by God for his service.
Diopspa acllancucimi. To become religious.
Acllani chichuni. To choose or select or extract the best or to taste.
Acllacuni or *acllaceurcuni*. To choose for oneself.
Acllatamuni. To go and leave chosen.
Acllapayani. To choose too much.
Aclla and *Tucuni*. To have been chosen or selected.
Acllay. Selection.
Acllasca. The chosen one.
Acllani, acllarcconi. To extract or remove or clean that which has mixed.
Acllpu huanllapu. Desirable, who takes everything or leaves it for oneself.

Perhaps due to his lesser knowledge about the Incan religious culture or influenced by the teachings of the Third Council of Lima, Friar Domingo de Santo Tomás, maintained a neutral position in his *Lexicón* (1560), providing the definition for *aclla* as, «to choose» instead that given by the «most detailed» anonymous Vocabulary. With greater specificity, González Holguín considers that these religious women were cloistered, or that religious women were in cloisters, selected for the service of the god Sun.

A few years earlier than Friar Domingo de Santo Tomás, in 1557 Damián de la Bandera more specifically wrote that the Inca divided the women in the following manner:

That of the most principal women [the Inca] signaled the women for the Sun, which they called *indioguarmen*, whom [he] ordered to make a private home, where they were with much reclusion, with their doormen, and [he] provided all that was necessary, and the same for the *huacas* little thing.
Later, after the Sun, [he] gave all of the daughters of the lords for himself, of each valley and province, which he mandated to make a home and to give service, and these made the clothing for the Inga according to his stature, and they called them *mamaconas*, which seems to be a proper name.

4 Sebastián de Covarrubias Orozco states that in the seventeenth century this last verb, *ahechar*, meant «to clean the wheat from the shaft with a sieve, throwing the dust off, the straw, and removing the stones» (1611: f. 18v).

hijas de indios pobres, y poníanlas en otra casa que mandaba hacer, a las cuales llamaban acra, que quiere decir escogidas; dábales servicio y estaban en todo recogimiento, y hacían ropa para el lnga, y estas estaban allí para casarse, y desque eran para casarse, el inga las daba e repartía a sus criados y a los que le servian en la guerra y a otros que el queria hacer merced de alguna.

Y las que destas quedaban por desechadas, que se llamaban havasipas, que quiere decir mozas sin cuenta, estas tenía cargo dellas el curaca y las hacia trabajar y las casaba en su tiempo sin licencia del lnga, y lo mesmo hacia a las viudas.

Mas hizo el lnga, y aplico para si yanaconas, los cuales hizo de la mejor gente, porque todos eran hijos de senores, los cuales eran exentos de los curacas, y solo tenia cuenta con ellos el gobernador del lnga, y las mujeres destos se llamaban mamaconas; estas hacian ropa por si, y ellos entendian en el beneficio de las chaccras del lnga.

Sin estos, sacaba toda la gente que le parecia para *mitimaes* e ponialos donde le parecia, de manera que con esta gente que se senalaba para el lnga los curacas y demas señores no tenian que ver con ellos, sino, con los hatunrunas, y con la demas gente, a la cual estos tenian muy subjeta y hacian trabajar para cumplir su tributo, y los hijos de los senores, en siendo grandes, luego se los llevaban a presentar al lnga,y tambien las hijas, y le servian en lo que les mandaba, y como le iban sirviendo les mejoraba en oficios y los hacia visitadores y gobernadores e capitanes».

The rest of the women who were ten years or older, [he] mandates, and always mandated, them to come together, and of these he selected that which appeared the best, although they were daughters of poor Indians, and he placed them in another house that [he] ordered [them] to make, which were called *acra*, that means chosen; [he] gave them service and they were in total reclusion, and they made clothing for the Inga, and these women were there to get married, and since they were for marriage, the Inga gave and distributed them to his servants and those who served him in war and to others that he wanted to give a kind of favor.

And of these that remained rejected, they called *havasipas*, which means young women without account, they were in the charge of the *curaca*, who made them work and married them in time without the Inga's license, and the same was done with the widows.

The Inca did more, and gave to himself the *yanaconas*, which he made of the best people, because all of them were children of lords, those which were exempt from the *curacas*, and only the governor Inga had them, and the women of these men were called *mamaconas*; they made clothing for themselves, and they understood the benefit of the *chacras* of the Inca.

Without these men, [he] took out all of the peoples that he saw fit for the *mitimaes* and he put them where he saw fit, in the manner that these people who were appointed to the Inga, the *curacas*, and other lords had nothing to do with them, but rather, with the *hatunrunas*, and with the other people, to whom they were subjected and made to work in order to fulfill their tribute, and the sons of the lords, being great, then they took them, and

Lliclla, manta tejida que lleva en los hombros y es de múltiples usos. / Woven blanket that is worn on the shoulders and is multipurpose. The Metropolitan Museum of Art, New York (2004.406).

Tupu, prendedor de oro. / Gold pin. Museo de Oro y Armas del Perú.

Cantuta o *Cantua buxifolia*, flor nacional del Perú y «la flor sagrada de los incas». / The national flower of Peru and «the sacred flower of the Incas».

Chuspa, bolsa (de plumas) para transportar hojas de coca u otros. / Bag (featherd bag) to transport coca leaves or others. The Metropolitan Museum of Art, New York (1994.35.101).

Tocapu, franja o cinturón. / Fringe or belt.

173 [175]

LA PRIMERA REINA I S[EÑO]RA, CAPAC [poderosa] POMA GVALLCA

/ Chinchay Suyo /

/ qhapaq /

■ La primera reina y señora, Poma Ualca, *qhapaq warmi,* señora poderosa

■ The first queen and lady, Poma Ualca, *qhapaq warmi,* powerful lady

Las *acllas* que verdaderamente calzaban con el sentido de «escogidas» que da fray Domingo de Santo Tomás fueron no tanto la que el Inca Garcilaso de la Vega asocia con la nobleza que moraban en el Coricancha y otros espacios religiosos adyacentes, sino las que —como veremos— describe Guamán Poma de Ayala y fray Martín de Murua. Ellas, a la par de vincularse con matices religiosos, realzan su asociación con los tejidos, como se destaca en el dibujo que inicia la descripción de este tema (ver **figura 54**).

Mientras los *mitimaes* eran seleccionados según el grupo al que pertenecían sin perder su origen local y los tributarios pertenecían a calles organizadas por edades, las *acllas* eran escogidas para cumplir, casi como recompensas, funciones religiosas y naturales. Los primeros eran los que tenían más margen de movimiento, aunque con ciertas restricciones, los segundos eran los menos libres, pues no perdían su origen étnico ni la calle a que pertenecían y los terceros, por ser de corte paniaguados, eran los que más perdían su estatus adscrito por perder su libertad de elección para volverse en dependientes de clases de mayor jerarquía.

Aunque ofreciendo una descripción más abreviada, pero coincidiendo con la de Guamán Poma de Ayala, fray Martín de Murua, en el manuscrito Galvin, presenta la siguiente descripción de las *acllas* en seis categorías centrales y unas marginales.

Al introducir en estas seis categorías, escribe:

> «Tenia en todo el reino el Ynga seis maneras de mujeres en casas de recogimiento y deposito, repartidas por los pueblos y dormidas, que tenian cargo de dar de comer y beber a la gente de guerra y principales, excepto las primeras, que estas eran exceptuada, para el Ynga, hijas de los señores mas principales del reino, indias muy escogidas y hermosas, sin que tuviesen

> also their daughters, to present to the Inga, and they served him in what they commanded them, and as they were serving him, he improved their position, and he made them visitors and governors and captains.

The *acllas* who truly fit this sense of «chosen» as given by Friar Domingo de Santo Tomás, were not the same ones that Inca Garcilaso de la Vega associated with the nobility that lived at the Coricancha and other adjacent religious spaces, but those who – as we will see – were described by Guamán Poma de Ayala and Friar Martín de Murua. In addition to these religious nuances, these authors highlight the women's association with textiles, as is emphasized in the drawing that begins the description of this topic (see **Figure 54**).

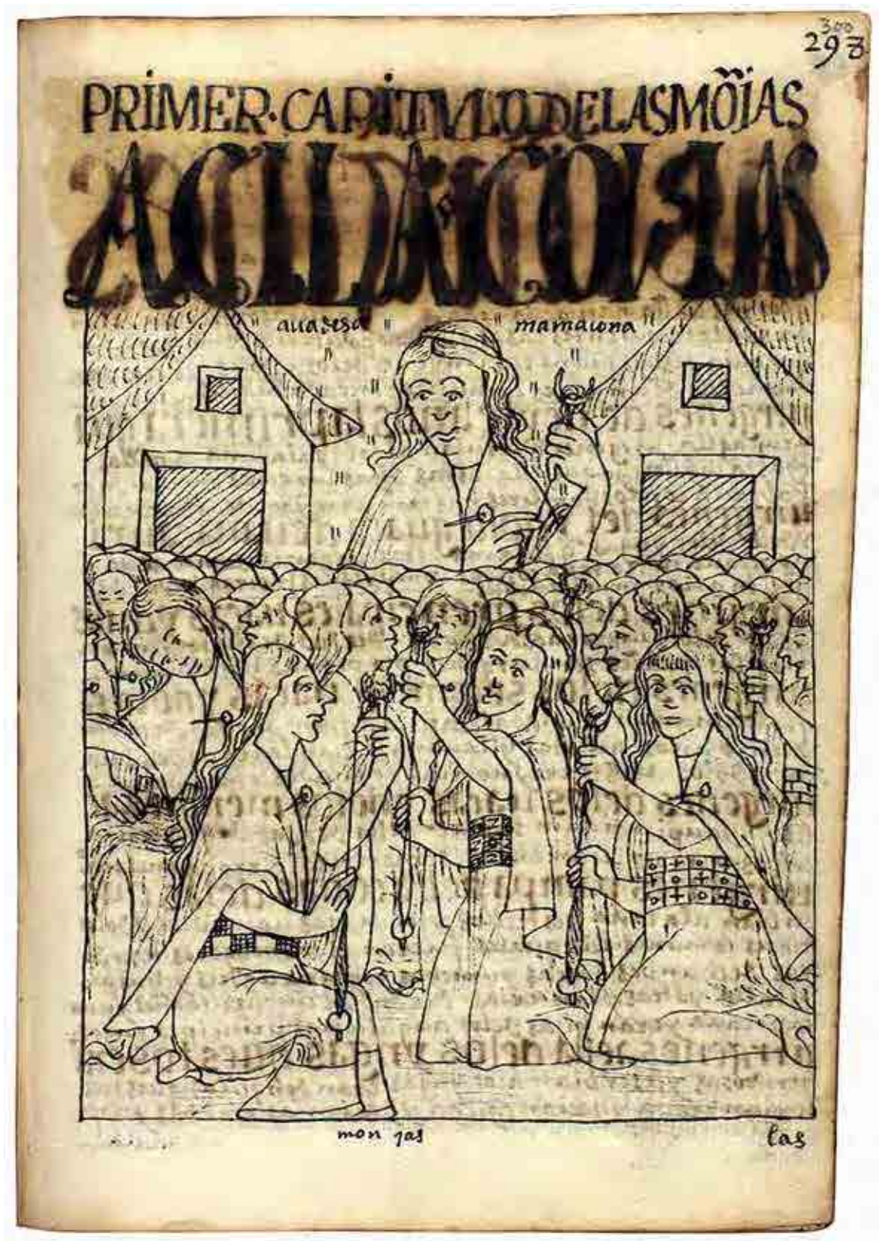
While the *mitimaes* were selected according to the group to which they belonged, without ever losing their original location and the tributaries belonged to the passages organized by age, the *acllas* were chosen in order to fulfill, almost like rewards, religious and natural functions. The former were those who had a greater margin of movement, although with certain restrictions, while the latter had the least, since they never lost their ethnic origin nor their passage, and the third, because they were members of the high-ranking court, most lost their ascribed status, by forfeiting their freedom of choice and becoming dependent upon higher ranking classes.

Although offering a more abbreviated description, Friar Martín de Murua's Galvin Manuscript, coincides with that by Guamán Poma de Ayala in his presentation of the following description of the six central categories and additional marginal ones of the *acllas*. To introduce these six categories, Murua writes:

> The Inca had in all of the kingdom six types of women in houses of reclusion and depository, distributed across the towns and asleep, they had the task of providing food and drink to

«PRIMER CAPÍTVLO DE LAS MONJAS, *ACLLACONA*S [las escogidas] / auadesa / *mamacona* [señoras] / monjas / / *aqllakuna* / *mamakuna*»

The first chapter of the nuns, acllaconas [chosen women]: high priestess/ mamacona / nuns



■ **Figura / Figure 54:** Mamacona o lideresa de las *acllas* tejedoras, según Guamán Poma de Ayala. / *Mamacona* or the Leader of the weaving *Acllas*, by Guamán Poma de Ayala (page 298/300, drawing 117).

Religiosas	Naturales
Había seis maneras Vírgenes de los Ydolos	**y -seis maneras de Vírgenes comunes en cada lugar en el reino.**
1. Virgenes de veinte años: la primera *guayrur aglla* [escogida principal] uírgenes que seruían al sol y a la luna,* estrellas *Chasca Cuyllor*[Venus], *Chuqui Ylla* [¿Marte?]. Estas dichas uírgenes en su uida no hablaua con los hombres hasta murir. Y an de entrar de 20 años. 2. Uírgenes del ýdolo *guaca* de Uana Cauri, ydolo de los *Yngas*. Que se llama estas uírgenes *sumac aclla* [«escogida hermosa»], que no pecaua ni trataua con los hombres. Éstas eran de edad de treynta años y muría en ellas. Uírgenes de los prencipales *uacas* ýdulos 3. son de los *uayror aclla, sumac* [«la escogida del *wayruru* que es hermosa»], de edad de ueynte y cinco años, los quales son uírgenes perpetuas hasta murir. Uírgenes de los segundo *uacas* ýdolos 4. que se llamauan *sumac acllap catiquin* [«la que sigue a la *sumaq aqlla*»] de edad de treynta y cinco años. Quéstas hilauan y texían la rropa de las *uacas* ýdolos de este rreyno, muy delicadas como zeda. 5. Uírgenes de los *uacas* ýdolos menores, *aclla chaupi catiquin sumac aclla* [«*sumaq aqlla* que sigue a la *aqlla* de estatus mediano»] de edad de quarenta años, que 6-seruían en las sementeras y rropa en el rreyno. Uírgenes *pampa acllacona*s [«escogidas campesinas»] de las que serbían a la luna y estrellas y los demás *uaca bilca*s ýdolos, dioses comunes. Las quales fueron estas mugeres texedoras de *chunbe*s faxas y *uincha*s [cinta] y *chuspa uatu*s [cordones de la bolsa para coca] y *chuspa*s *ystalla* [bolsa de mujer] y otras galanterías, de edad de cincuenta años. Y nunca pecaua y eran hijas de los *auquicona*s príncipes *ynga*s. Uírgenes *aclla* de los *Yngas*. Quéstos eran hermosas y le serbían a los *Yngas*, eran donzellas. Quéstas texían rropa y hacían chicha y hacían las comidas y no pecauan	1. Uírgenes comunes, *aclla panpa* No pecaban con ellas. Fueron de edad de ueynte y cinco años, niñas. 2. Uírgenes comunes, aclla panpa ciruec , en todo el rreyno puestas y sus casas se llama aclla uaci [casa de las escogidas], acllap chacran [sementera de las escogidas] y sus sementeras para seruir los tanbos rreales [mesón en la carretera real] y seruir fi[e]stas. Y se sacan destas comunes para rrepartir para el beneficio de las comunidades y sapci las sementeras y rropa, como auí[a] uisto y se enformó desto el señor don Francisco de Toledo, bizorrey. Mandó que las solteras y biudas trauajasen en todas las comunidades de sementera y rropa y de sapci y los solteros en los ganados. Y que estos de says años saliesen de la dotrina y que entrasen a la comunidad; entiéndese muchachos, que no muchachas, en la dotrina en este rreyno. 3. Las uírgenes acllas que sacan las cantoras y múcicas y múcicos y flauteros, tanboreleros. Que le cantan al Ynga y a la señora coya y a los señores capac apoconas y a sus mugeres y para fiestas y pascuas, casamientos y bautismos, uarachicos, rutochicos [ceremonias del ciclo vital] y fiestas del año y meses, todo lo que manda los Yvngas. Estas donzellas tenían de edad de doze años, escogidas de buena bos y donzellitas. 4. Otra casa de donzellitas aclla llamado uinachicoc aclla [«escogida que hace crecer»] que entrauan de quatro años las muchachas, que aprendían a trauajar, texer, hilar y lo demás cosas que se les mandaua. Questas aprendises eran de dies años; entrando de quatro años, estauan en esta casa hasta dies años. Aprendían oficio de muger. 5. Otra casa que llamauan mamacona [señoras], que era casa común yndias. Tanbién eran uírgenes, las escogidas dexedoras para la rropa y para las chacaras, sementeras. Y era muy mucha gente de edad de cinqüenta años hasta cien años. Trauajaua estas dichas donzelas purun uarme acllacona, uinay do[n]zella [mujer virgen, elegidas, siempre doncellas]. 6. Otra cas[a] de acllaconas del mismo Ynga. Que alguna destas eran uírgenes, algunas estauan corronpidas y amanzebas del mismo Ynga. Eran hijas de prencipales y éstas se ocupauan sólo en hazer rropa para el Ynga mejoor [sic] que tafetán y seda. Y hacía linda chicha que de tan bueno maduraua un mes llamado yamor toctoy,

* Ver **figura 10 b**, página 183, que coincide con los dioses celestiales de los cuales hace un dibujo que calza con los motivos del escudo denominado Armas Propias.

Religious	Commons
The Six Groups of Virgins devoted to the Idols:	**And there were six ways in which common virgins appeared in each part of the kingdom**
During the time of the Incas there were virgins called *acllacona* who were cloistered. There were six groups of virgins dedicated to their idols, and another six groups of common virgins in the kingdom. The first virgins, *uayrur aclla* [high priestess]. They were consecrated to the cult of the Sun, the Moon, stars, *chasca cuyllor* [Venus] and *chuqui ylla* [lightning]. These virgins did not speak to any man in their lifetime. They started this service at twenty years of age. There were virgins of the *huaca* of Huanacauri, a sacred shrine of the Incas. These ladies were called *sumac aclla* [beautiful chosen women]. They did not sin nor have any dealings with men. They were thirty years old. There were also virgins of the major *huacas*. These women were called *uayror aclla sumac* [most important chosen beauties]. They were twenty-five years old and remained chaste until death. The virgins of the secondary *huacas* were called *sumac acllap catiquin.* They were thirty-five years old. These ladies spin and weave the garments of delicate cloth for the *huacas* of this kingdom. There were virgins of the minor *huacas.* These women were called *aclla chaupi catiquin sumac aclla.* They were forty years old and worked in the fields and made garments. There were virgins called *pampa acllacona* [peasant priestesses] who served the Moon, the stars and other common *huaca vilca.* These women were weavers of *chumpi, uincha, chuspa huatu* [cords for hanging a pouch], *chuspa ystalla* [women's pouches] and other fineries. They were fifty years old. They never sinned and were daughters of *auquicona,* Inca princes. There were *aclla,* virgins, of the Incas. These were beautiful and served the Incas. These ladies were chaste and they made garments, *chicha,* and cooked. They were twenty-five years old (Guamán Poma de Ayala, trans. Hamilton, 2009: 234-236).	There were common virgins, *aclla pampa ciruac,* throughout the kingdom. These virgins were placed in houses, *aclla uasi.* They had fields, *acllap chacran,* whose crops were for the royal *tambo* and for celebrations. There were also *sapsi* fields and garments. This was observed and reported by Viceroy Francisco de Toledo. It was ordered that all of the single women and widows work in the *sapsi* and make garments. The single men were to work as herders. At the age of six, boys were to leave catechism classes and go to work in the common fields. This refers to boys, not girls. Some of the *aclla* virgins were singers and musicians, along with musicians who played the flute and drums. They performed for the Inca and his principal wife, the *coya,* and for the *capac apocona* and their wives. They also performed at festivals, Easter, marriages, baptisms, *rotochico, huarachico,* as well as yearly and monthly festivals. All this was done on orders of the Inca. These girls were twelve years old, chosen for their good singing voice and attractiveness. There was another house of *aclla* called *uiñachicoc aclla* [growing maidens]. These little girls started at four years of age. They learned to work, spin, weave and do the other things they were told to do. This apprenticeship lasted until the girls were ten years old. They learned the duties of a woman. Another house, called *mamacona,* was for common Indian women. They were also virgins, chosen as weavers of garments and to work in the *chacras.* There were many of them, and they were from fifty to one hundred years old. These maidens worked: *purun huarmi, acllacona, viñay* [virgin women, chosen, always chaste]. Another *acllacona* house was of the Inca. Some of these girls were corrupted concubines of the Inca. They were the daughters of lords, and their only task was to make garments for the Inca; the cloth used was better than taffeta or silk. They also made a special *chicha* called *yamur tocoy asua yamur* (Ibid: 236-7).

* See **Figure 10 b**, page 183, which coincides with these celestial gods, in which he makes a drawing that matches the same motifs found in the coat of arms, called *Armas propias* (Own arms).

falta ninguna ni defecto en todo el cuerpo, y para este efecto las desnudaban, miraban y examinaban y para este efecto las desnudaban, miraban y examinaban. Estas eran las mas encerradas y recogidas, y no las visitaban ni veía nadie, si no era el Ynga y algunas veces, aunque muy de tarde en tarde, con licencia del Ynga, los señores de su Consejo. En que asimismo entraban en este número hijas de indios principales o particulares como fuesen hermosa no teniendo falta y que asi eran estas hermosisimas. Estas entendian en hacer la ropa que el Ynga se vestia, que era la mas prima del Reino, que se estaban un año en una pieza. Tenian indios de servicio, que les beneficiaban las chacaras, llamaban la *ychaclla collana,* y estos eran filosofos o adivinos la qual, puesto que eran en número pocas, a todas sobrepujaban en honra y dignidad y hermosura: estas ñustas son libres de todo trabajo y a ninguna persona servian; recibian de la gente común muchos regalos y presentes, por que tuviesen cuidado de sus personas, como aquellas que creen ser amadas del Ynga, y que sabian mejor lo que se hacia en el palacio; y por esta causa, como dicho es, las daban muchos dones y las hacian mucha honra, y porque tambien hacian estas ñustas aprovechar mucho con ruegos y súplicas al Ynga. Porque luego al principio, cuando el Ynga entraba en esta casa de recogimiento, se juntaban todas y pedian muchas cosas por merced, de cuyo pedimiento les venia a suceder harto provecho porque haciendo estas cosas, asi en esta ciudad del Cuzco como en todo el Reino, recibian mucho bien y grandes mercedes. Tenia para su recreacion muy lindas huertas con muchisima hortaliza y arboleda, con grandisima cantidad de pajaros, como son garzas blancas y pardas, papagayos, mochuelos, pitos, ruiseñores, codornices, guacamayos, jilgueros, tortolas, patos, palomas, aguilas, halcones, conejos, raposas, con los cuales tenian grandisimas recreaciones. Y demas desto tenian muchos generos de animales amansados desde chiquitos, y entre ellos leones muy mansos, que se ponian a comer con la gente los cuales eran de gran gusto» (folio, 88 r).

La segunda casa

No eran tan hermosas, que le decían «cayanguarme» y eran hijas de principales.
«Estas hacian ropa para si mismas, y ellas beneficiaban las chacaras.
Tenian grandes trojes y depositos de maiz y demas comidas, para hacer chicha y dar de comer al Ynga y su gente, cuando pasaba por alli, y saliendo a ello, no se juntaban con las demas sino por si, y luego se tornaban a su recogimiento todas juntas, sin que faltase ninguna destas indias escogidas de ordinario se iban entresacando para casar, y dar para servicio a los señores principales y la gente común,
Estas de esta segunda casa hacian de vestir siempre para el Ynga las cuales sobrepujaban a todas las otras en lo que toca al linaje y en todo lo demas, salvo que no eran tan lindas y tan hermosas como las otras de la primera casa.
Estas eran libres de tributo y de otra cualquiera imposicion y obras. Gastaban el tiempo y vida en hacer cumbis y vestidos, muy galanos y curiosos, para el Ynga. Y los

the people of war and principal men, except the first, who were exempted, for the Inca, daughters of the most important lords of the kingdom, Indian women very selected and beautiful, without having a singular defect or flaw on their bodies, and for this effect they were undressed, looked at and examined, [and for this effect they were undressed, looked at and examined].These were the most enclosed and reclusive, and no one saw them, nor did they see anyone, unless it was the Inca and sometimes, although very late in the afternoon, with the license of the Inca, the lords of his council. And as such, they entered in this number the daughters of the principal or particular Indians, as they were beautiful without flaws and that these were the most beautiful ones. They understood the making of the clothes that the Inca wore, that was the most important of the kingdom, and they spent one year on a single piece [of clothing]. They had Indian servants, that they benefited from the *chacaras* (*chacras*), which they called *ychaclla collana*, and these were philosophers or fortune tellers who, since they were few in number, they exceeded them in honor and dignity and beauty: these *ñustas* were free from all labor and no one served them; from the common people they received many gifts and presents, so that they cared of their people, such as those who believed that they are loved by the Inca, and those who knew better what was done in the palace; and for this reason, as it has been said, they were given many gifts and were very honored, and this was done because also the *ñustas* made good use of their requests and supplications to the Inca. Later because in the beginning when the Inca entered into this cloistered home, they all came together and asked for many things out of mercy, of their request they were very profitable because performing these things in this city of Cuzco as in all of the kingdom, they received many good and large favors. They had for their recreation very beautiful gardens with lots of produce and groves, with large amounts of birds, like those that are white and brown herons, parrots, small owls, woodpeckers, nightingales, quails, macaws, goldfinches, turtledoves, ducks, doves, eagles, falcons, rabbits, vixens, with whom they had very grand recreations. And the like of this they had many kinds of animals tamed since they were small, and among them were very tame lions, that began to eat with the people who were of great taste (Murua, f. 88r).

The Second House

These women were not as beautiful, who were called *cayanguarme*, and they were the daughters of the [principal Indians].
These women made clothing for themselves, and they benefited from the *chacaras* (*chacras*). They had large warehouses and depositories of maize and other foods, in order to make *chicha* and to provide food for the Inca and his people, whenever they passed by there, and going out to it, they returned to their cloister together, without a single one of these chosen Indian women missing, ordinarily they were selected for marriage and given in service to the principal lords and to the common people.
The women of this second house always made the clothing for the Inca, which outdid all of the others in that which approached the lineage and everything else, except that they were not as pretty and beautiful as those of the first house.
They were free of tribute and of any other imposition or work. They spend their time and life making

porteros y pongo camayos que las guardaban eran indios viejos y capados de todo punto para solamente este efecto.

Y tenian estas ñustas y señoras un vergel de mucha recreacion, en que habia muchas flores y arboles de oro y plata, y de otras muchas curiosidades, el qual servia de recreacion y jardin para el Ynga, cuando entraba a sus contentos que esto era muy a menudo.

El qual, cuando iba a visitar estas ñustas, iba muy acompañado de mucha gente y de todos los grandes y no entraba nadie sino solo el Ynga, y algunas veces entraban los grandes, y lo tenian por gran merced. Allende desto tenian rimeros de palos de oro que parescia leña rajada para quemar.

Todo esto se perdio en tiempo del último Ynga, que fue Guascar, que lo escondieron los indios por la noticia que tuvieron de que venian los españoles

Tenian en esta casa tantos idolos como habia oficios, no quiero decir mujeres, porque cada una adoraba lo que se le antojaba, aunque tenia por los mas principales al sol y a la luna y tierra. Y asi, cuando estas estaban en alguna porfia con el Ynga, juraban tocando la tierra y mirando al sol. Entre sus muchas guacas, a las cuales tenian en mucha veneracion, habia muchos con baculos y mitras como obispos y la causa desto no se ha podido saber ni entender» (Folio 163).

cumbis and clothing, very gallant and curious, for the Inca.

And the doorkeepers and *pongocamayos* who guarded them were old and castrated Indians, well-equipped for only this purpose.

And these *ñustas* and ladies had an orchard for much recreation, in which there were many flowers and gold and silver trees, and many other curiosities, which served for recreation and the garden for the Inca, when he entered into their cloister, which was very often.

When [the Inca] went to visit these *ñustas*, he went well accompanied by many people and of all of the lords and no one entered except for the Inca, and sometimes the lords entered, which they considered a great favor. Beyond this they had stack of gold sticks that appeared like cracked firewood for burning. All of this was lost in the time of the last Inca, which was Guascar, who was hidden by the Indians because they received notice that the Spaniards had arrived.

They had in this house as many idols as they had offices, I do not mean women, because each one adored that which she desired, although they had as the most principal the Sun, Moon, and Earth. And so, when they were in some conflict with the Inca, they swore touching the ground and looking at the Sun. Among their many *huacas*, for those which they held in great veneration, there were many with staves and miters like the bishops and the cause of this has not been possible to know or understand (Ibid, f. 163).

La tercera casa. Guayrur Aclla

«Era habitada por unas mujeres que como otras que en la decripción de la primera casa aludida por Guamán Poma Ayala se

The Third House. Guayrur Aclla

This was inhabited by some women who like those in the description of the first house alluded to by Guamán Poma de Ayala were called *Guayrur*

■ *Pacoricoc llacsa riroc*, tercera casa de recogimiento de ñustas, hijas de señores, no escogidas, en *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Piru* (1590). / *Pacoricoc llacsa riroc*. Third cloistered home of the ñustas daughters of the lords, not chosen. Martín de Murua. *Historia del origen, y genealogía real de los reyes ingas del Piru*. 1590. (Folio 89v). Sean Galvin Private Collection.

llamaban Guayrur Aclla «que eran hijas de señores y no escogidas. Servian de lo que las otras de segunda casa, no las escogian. Habia entre ellas indias pobres; salian de dar de comer y beber al Ynga, como dicho es; trabajaban ellas en las chacaras; teniase gran cuenta con ellas y las guardaban unos indios muy viejos y sin sospecha, estos servian de pongo camayos; vivian con mucha orden y de concierto comian todas juntas o como podian, por haber tantas hacian mita por semanas en lo que era en el servicio de la casa y cocina jamas estaban ociosas, trabajaban en hacer ropa de cumbi.

Sus vestidos y sembrar sus chacaras y a la que estaba ociosa y no queria trabajar la castigaban y si habia sospecha de alguna que andaba con algún indio, moria por ello.

Estas ñustas, eran tambien, como dicho es, hijas de grandes, servian de cocineras, que guisaban de comer para el Ynga, y eran muy limpias y aseadas; y asimismo hacian chicha de muchos generos para los sacrificios que el Ynga en persona hacia y bebia con sus comidas.

Estas pallas y ñustas andaban en cabello, mas vendabanse las cabezas con una cinta ancha, que llaman uincha, y el acso traian sin mangas. Fajabanse con muchas cintas largas y anchas que llaman chumbis; traian una mantilla sobre los hombros llamada lliclla, prendida con un quipqui de oro o de plata, y en los acsos prendian dos topos grandes de lo propio, y algunas traen hoy en dia encima de todo este arreo otra mantilla chiquita muy galana, por gala, o en un hombro o encima de la lliclla o en las manos.

Comian la carne guisada con ortigas, y algunas veces hecho hanchasca; eran propiamente hijas de los señores orejones, y aun habia algunas entre ellas que eran parientas muy cercanas del rey Ynga. Casabanse sus padres con las que querian, como esta dicho, porque era costumbre muy usada y guardada entre estos indios casarse con quien mejor les parecia y mas gusto le daba, principalmente los grandes señores y gente principal y muchas veces escogian sus propias hermanas, y con ellas se casaban, y esto como fuese con expreso consentimiento y mandato del Ynga. Y a los que se enamoraban destas ñustas del recogimiento, les sacaban los ojos con bravo tormento, que parescia su propio castigo porque el mirar y ver es causa de la aficion. Guardaban mucho orden y justicia en todo, y aun a los mismos señores dicen los ejecutaban con mucho rigor, si cometian delito en esto.

A continuación, la casa que seguía era la cuarta que por la actividad que realizaban las llamaban Taqui aclla que eran cantoras y escogidas para este efecto, que cantaban unas y otras tañian con unos tambores al Ynga y a sus capitanes y gente principal cuando comian y se regocijaban y holgaban. Sustentabanse de su trabajo, beneficiando ellas sus chacaras y haciendo ropa para su vestir. Eran hermosas y tenian todas una voz, y sobre todo eran gentiles cantoras y servian tambien al Ynga de lo que las otras Todas estas indias habian de ser muchachas de nueve años hasta quince, asi por las voces, como para lo que al Ynga servian y asi de seis en seis años se iban entresacando, y por la orden que las iban sacando, se tornaban a

Aclla, they were the daughters of the lords and not chosen. They served that which the others in the second house, they were not chosen. Among them were poor Indian women, they left to provide food and drink to the Inca, as has been said; they worked in the *chacaras* (*chacras*); [he] held them in great esteem and they were guarded by a few elder Indians, who were without suspect, and these men served as *pongo camayos*; they lived with much order and harmony, they all ate together or as they could, for having so many [who performed] the *mit'a* for weeks in what was the service of the house or the kitchen they never were idle, they worked to make *cumbi* clothing.

Their clothing and planting their *chacaras* (*chacras*) and the one who was idle and did not want to work they punished and if they suspected that she had been with some Indian, she died for it.

They were also *ñustas*, as has been said, daughters of the lords, and they served as cooks, who cooked the food for the Inca, and they were very clean and neat; and they also made *chicha* of many kinds for the sacrifices that the Inca made in person and drank with his food.

The *pallas* and *ñustas* walked with hair, but they bandaged their heads with a wide band, that they called *vincha*, and the *acso* worn without sleeves. Around their waists they wore many long and wide bands called *chumbis*; they wore a mantle over their shoulders called a *lliclla*, which was held together with a *quipqui* of gold or silver, and in the *acsos* they placed two large *topos*, of their own, and some today wear on top of all of this clothing another small mantle, very beautiful, for festivals or on a shoulder, or on top of the *llicla* or in their hands.

They ate stewed meat with nettles, and sometimes made with *hanchasca;* they were properly the daughters of the lords *orejones*, and still there were some among them who were very close relatives to the Inca king. Their parents married them with whom they wanted, as has been said, because it was a custom often used and kept among these Indians to marry with whom they seemed best and provided the most pleasure, principally the lords and the principal people and many times they chose their own sisters, and with them they married, and this was with the express consent and mandate of the Inca. And for those who fell in love with these cloistered *ñustas*, they gouged out their eyes with fierce torment, that seemed like its own punishment because to look and see was the cause of the affliction. They upheld much order and justice in all, and still to the same lords themselves were said to be executed, if they committed a crime in this.

Following, the house that followed was the fourth which for the activity that they performed they were called *Taqui aclla*, who were the singers and chosen for this effect, that some sang, and others played with the drums for the Inca and his captains and principal people when he ate, when he rejoiced and relaxed. They were sustained by their work, and benefitting from their *chacaras* (*chacras*) and from making their clothing to wear. They were beautiful and all had one voice and above all they were noble singers and also served the Inca of the same as the others. These Indian women had to be young girls from nine to fifteen [years old], thus for their voices, as for that which they served to the Inca, and so six in six years they went selecting, and for the order that they were taken out, they were turned around and placed in again. They also had their *pongo camayos*, or doorkeepers.

meter de nuevo. Tambien tenian sus pongo camayos o porteros».

«porteros, y nombrados principales, que tuviesen cuenta con ellas y dar lo necesario sin que faltase. Estas desta cuarta casa eran pastoras, de toda manera de ganado que el Ynga tenia para sus sacrificios las cuales duermen de noche en esta dicha casa de recogimiento, y de dia pacen con mucha cuenta y razon y con gran cuidado que habia de ellas. Tenian la tierra segura de las bestias fieras y de las aves, y desta manera hacia todo el reino domestico y manso, lo qual era muy abundante y lleno de bestias de aves, que hacian de otra manera mucho daño a las sementeras. Y con este entretenimiento que tenian, eran grandes músicas de arabice y de otros cantares que usaban. Eran del linaje del Ynga, el qual andaba tresquilado y con grandes zarcillos de oro injeridos en las orejas, y por esto les llaman orejones a sus descendientes, los cuales quieren decir que procedieron de la gran laguna de Titicaca, que es en el Collao, cuarenta leguas desta dicha ciudad del Cuzco, y es la mayor que hay en todo el orbe, y que tiene de box mas de ochenta leguas; y residian estos grandes reyes Yngas en esta dicha ciudad, cabeza de su imperio. Tenian en esta casa un avecilla, que se dice causarca, como un abejon, el pico luengo y delgado, tiene muy linda pluma, entre colores. Muere o duermese por octubre, en lugar abrigado asi de una flor, resucita por abril, y por esto lo llaman causarca. Es guacangui muy fino y por quien traen este pajaro, se mueren las mujeres por el en viendole, y lo mismo el hombre por la mujer».

…the doorkeepers and named principals that had the accounts of these women and gave [them] what was necessary so that they lacked nothing. These women of the fourth house were shepherds of all kinds of livestock that the Inca had for his sacrifices, which sleep every night in the cloistered house and by day they graze with much account and reason and with great care that the women had for them. They had safe land from the fiery beasts and of the birds, and by this manner they made the whole kingdom domesticated and docile, that which was very abundant and full of beasts and birds, which otherwise would cause much damage to their crops. And with this pastime that they had, they were grand Arabic music and lyrical songs (*cantares*) that they used. They were of the lineage of the Inca, that which was three-legged and had large gold earrings inserted into their ears, and for this reason they were called *orejones* to all of their descendants, which means that the proceeded from the great Lake Titicaca, which is in Collao, forty leagues from this city of Cuzco, and is the greatest that there is in all of the world, and that has of voice (*box*) more than eighty leagues; and they reside these great Inca kings in this said city, the seat of their empire. They had in this home a little bird, that they call *causarca*, like a large bee (*abejón*), with a long and thin beak, that has beautiful feathers, between colors. It dies or sleeps in October, sheltered in a place such as a flower, it resuscitates in April, and for this reason they call it *causarca*. It is a very fine *guacangui* and whoever brings this bird, the women die in seeing it, and the same is true of a man with a woman.

■ Colibrí rutilante. / Stream Colibri Coruscans (Colibri coruscans).

■ **pp. 512-513.** Los caminos hacia la montaña Ausangate. / The Roads towards the Mountain Ausangate.

■ Ofrenda inca. Museo de sitio de Túcume, Lambayeque. / Incan Offering. The Tucume Museum. Lambayeque.

Epílogo

Terminado este libro, debe entenderse como un estudio en proceso cuya principal finalidad es repensar lo que hasta hace poco se venía sosteniendo sobre los incas y poner al corriente de los lectores acerca de los derroteros que se vienen abriendo sobre nuestros conocimientos en torno a ellos, gracias al equilibrado aporte que ofrecen la antropología, la arqueología, la historia y la lingüística, bajo el membrete que hoy conocemos como etnohistoria.

El mayor mérito de la antropología se debe a sus experiencias en el estudio de diferentes conjuntos socioculturales sustentados predominantemente en relaciones interpersonales enmarcados en una visión holística. Nos entrena a doblegar nuestras tendencias etnocéntricas propias de nuestras premisas culturales y de una formación predominantemente homogeneizadora.

Para el imperio que nos concierne, esta perspectiva, y muy en especial la arqueología, es de primer orden, porque dependemos en gran medida de

Epilogue

Having finished this book, it should be recognized as a work in progress, whose main aim has been to reconsider what, until recently, was believed about the Incas and also to inform readers about the newly revealed paths from our knowledge about the Incas, thanks to the balanced contributions that Anthropology, Archaeology, History, and Linguistics offer, which today is known as Ethnohistory.

Its experiences in the study of different sociocultural groups, sustained predominantly by interpersonal relationships, which are framed in a holistic vision is the greatest merit of Anthropology. It trains us to overcome our own ethnocentric tendencies, both from our own cultural premises and our primarily homogenizing education.

For the empire that concerns us, this perspective, and in particular that of Archaeology, is primordial, given that we depend in great measure on second-hand written sources. That is, on the documents that do not

fuentes escritas de segunda mano. Es decir, de documentos que no provienen directamente de los actores de aquella civilización, sino de la cultura dominante que los doblegó y los describió según sus categorías mentales. Con estas circunstancias, la arqueología se convierte en fuente de primer orden porque nos ofrece el privilegio de acercarnos de manera directa a los restos materiales dejados por aquellos actores, lo que nos permite determinar las secuencias temporales en que estos objetos tuvieron vigencia, así como las tecnologías, el volumen y la organización de la mano de obra de que se valieron para forjar grandes construcciones, sea por consideraciones de naturaleza productiva o bélicas, como fortalezas, canales de riego, andenerías y muchas otras obras de gran envergadura.

Si bien bajo su halo comparativista estimula el encadenamiento del universo categorial y funcional del material que disponemos, la antropología tiene la virtud de enriquecerlo gracias a su capacidad de acercarse a la herencia que perdura del pasado prehispánico en muchas comunidades campesinas contemporáneas. Gracias a esta continuidad, hemos refrendado los sistemas de parentesco y la permanencia de las agrupaciones de naturaleza simbólicas análogas a las antiguas *panacas* que convalidan la ahistoricidad de las dinastías incas que nos proporcionan las antiguas crónicas.

Las fuentes escritas, aunque tienen el inconveniente de no derivar directamente de los actores sociales de la sociedad bajo estudio, compensan al menos esta desventaja mediante el legado de una multiplicidad de registros que versan sobre distintos temas, que, si bien no están plenamente exentos de los rigores del etnocentrismo, al menos un gran número transmite informaciones libres de consideraciones ideológicas, como documentos burocráticos, visitas o textos de índole religiosa que se esmeraban en describir las prácticas religiosas para extirparlas. Gracias a consideraciones de esta naturaleza, debemos agradecer a Polo de Ondegardo, que se interesó en su hoy perdida descripción del sistema de los *ceques* del Cuzco, texto que —gracias al padre jesuita Bernabé Cobo— fue rescatado a mediados del siglo XVII en su *Historia del Nuevo Mundo*. Asimismo, a Cristóbal de Molina *El Cuzqueño*, que complementa la descripción de este sistema con el pormenorizado retrato que hace de las fiestas del calendario inca, pero muy en particular del elaborado ritual purificatorio conocido como *situa*.

A estos documentos debemos sumar los que fueron escritos por indígenas aculturados, como Felipe Guamán Poma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti y otros menos hispanizados, como Titu Cusi Yupanqui o Christobal Choqqueccasa, natural de San Damián, posible autor de los mitos narrados en quechua que el padre Francisco de Ávila plasma en sus *Dioses y hombres de Huarochirí*.

Refiriéndonos a estos historiadores autóctonos, debemos destacar la figura de Guamán Poma, que —con el sacerdote mercedario fray Martín de Murua— tiene el mérito de suplir la ausencia de manuscritos ilustrados en estas latitudes. Guamán Poma de Ayala y Murua nos han legado tres obras de gran valor histórico y que guardan estrechos vínculos entre sí. Una que data de 1590, creada durante casi 15 años y de la que Guamán Poma de Ayala es responsable del 80 por ciento de las acuarelas que la adornan y Murua, del resto. Luego tenemos *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala, cuyas casi 1.200 páginas, que incluye casi 400 dibujos en blanco y negro, fue escrita de 1611 a 1615, obra que quizá tuvo un colaborador. Finalmente, la obra definitiva de Murua, con 38 acuarelas, de la cual la de 1590 se convirtió en

directly come from the actors of this civilization, but rather from the dominant culture that conquered them and described them according to their own mental classifications. Under these circumstances, Archaeology transforms into a principal source because it privileges a direct approach to the material remains left by those actors, which allows us to determine the temporal sequences in which these objects were effective. Additionally, it enables us to understand whether the technologies or the volume and organization of the workforce were considerations of a productive or bellicose nature, that were used in the construction of large edifices, including fortresses, irrigation canals, terraces, and many other large-scale works.

While this comparative halo encourages linking the categorical and functional universe through the materials that we have, Anthropology holds the virtue of further enrichment due to its capacity to approach the legacy from the pre-Hispanic past that continues in many contemporary peasant communities. Thanks to this continuity, we have endorsed both kinship systems and the permanence of groupings of a symbolical nature, analogous to the ancient *panacas*, which validates the ahistoricity of Incan dynasties, which had been proposed by the antiquated chronicles.

The written sources, despite their inconvenience of not having been directly derived from the social actors of our society in question, at least compensate for this disadvantage through the multiplicity of registers that deal with distinct topics. Although these are not completely exempt from the rigor of ethnocentrism, at least a large number of them transmit to us information free of ideological considerations, such as bureaucratic documents, *visitas*, or texts of a religious nature, which went to great lengths to describe religious practices in order to eradicate them. Due to considerations of this nature, we must thank Polo de Ondegardo, who's lost text was interested in description of the system of the Cuzco *ceque* lines, which – thanks to the Jesuit priest Bernabé Cobo – was rescued in mid-seventeenth century through his publication of *History of the New World*. Likewise, we are grateful to Cristóbal Molina El Cuzqueño, who complements this description of the *ceque* system with the detailed portrait of the ritual celebrations of the Incan calendar, most specifically the elaborate purificatory ritual known as the *Situa*.

To these documents we must add those which were written by accultured indigenous people, like Felipe Guamán Poma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti, and other less Hispanicized individuals, such as Titu Cusi Yupanqui or Christobal Choqqueccasa, a native of San Damián, who is the possible author of the narrative myths in Quechua that the priest Francisco de Ávila expresses in his *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*.

In referring to these indigenous historians, we must highlight the figure of Guamán Poma, who – with the Mercedarian priest friar Martín de Murua – deserves particular recognition for having breached the absence of illustrated manuscripts in these latitudes. Guamán Poma and Murua have bequeathed us three works of great historical value and that are closely linked to one another. One dating to 1590 was created over almost fifteen years and it is thought that Guamán Poma was responsible for eighty percent of the watercolors that adorn it, and that Murua completed the remaining ones. Then, we have *The First New Chronicle and Good Government*, whose almost 1,200 pages, which include at least 400 black and white drawings, was produced between 1611 and 1615. This work perhaps had a collaborator. Finally, the 1590 version served as a draft for the definitive work by Murua, which had 38 watercolors and was preliminarily concluded in 1613, and definitively in 1615, shortly before his surprising

su borrador, que concluyó preliminarmente en 1613 y plenamente en 1615, poco antes de sorprenderle la muerte en Escoriaza, el pueblo vasco que lo vio nacer (Cummins y Ossio, 2019).

A toda esta literatura, con la obra de Ávila, debemos sumar, en el campo religioso, las gramáticas, los vocabularios y los confesionarios, instrumentos de primer orden para penetrar al universo conceptual de los actores sociales y sin los cuales no hubiésemos podido ingresar a su ordenamiento social basado en las relaciones de parentesco ni tampoco a su complejo sistema religioso colmado de elaborados rituales, creencias y una pléyade de divinidades que motivaron la construcción de elaborados templos, además de un numeroso plantel de servidores hombres y mujeres que mediaron entre la vida y la muerte.

No muy lejos de estas fuentes están los cronistas tempranos, que, por alcanzar un gran dominio de la lengua quechua, se desempeñaron como intérpretes profesionales y se valieron de sus habilidades para poner por escrito los testimonios que les confiaron los indígenas. Es el caso de Juan Diez de Betanzos, que tuvo la ventaja de enriquecer sus conocimientos del quechua y de las tradiciones indígenas al casarse con una princesa inca que había sido mujer de Atahualpa y, algo después, pareja de Francisco Pizarro, conocida como Angelina Yupanqui.

Con la experiencia del acopio de información de antiguallas de *quipucamayoc* a instancia de Cristóbal de Vaca de Castro en 1542, años más tarde decidiría él mismo embarcarse en una tarea similar. Esta sería la redacción de 1551 a 1558 de la *Suma y narración de los incas*, que, para acercarnos a la concepción de la historia de los incas, es un documento inapreciable, sobre todo en la comprensión de las agrupaciones sociales de corte simbólico que conocemos unas como *panacas* y otras como aillu.

death in Escoriaza, a Basque town where he was born (Cummins and Ossio, 2019).

To all of this literature, with the work of Ávila, we must add, in the religious, grammatical, vocabularies, and confessional fields, which were paramount instruments to penetrating the conceptual universe of these social actors, and without which we would not have been able to have entered into their social organization, based on kinship relationships, nor their complex religious system, filled with elaborate rituals, beliefs and a group of divinities that motivated the construction of elaborate temples, as well as a numerous group of male and female servants, who mediated between life and death.

Not far from these sources are the early chroniclers, who, having mastered the Quechua language, served as professional interpreters and used their sills in order to write the testimonies entrusted to them by the indigenous peoples. This is the case of Juan Diez de Betanzos, who had the advantage of enriching his knowledge both of the Quechua language and the indigenous traditions by marrying an Incan princess, who had been the wife of Atahualpa, and sometime later, the partner of Francisco Pizarro, known as Angelina Yupanqui.

With the experience of gathering large quantities of information on the ancient practices, in 1542 the *quipucamayoc* created a report at the request of Cristóbal de Vaca de Castro. Years later he would also decide to undertake a similar task. In 1551 to 1558 this resulted in the redaction of the *Narrative of the Incas (1551)*, which is an invaluable document for approaching the Incas' conceptualization of history, and above all for its comprehension of the symbolic nature of social groupings, which today we know some as *panacas* and other as *ayllus*.

Complementary to Bartolomé de las Casas, as well as to Jerónimo Román y Zamora and to Pedro Gutiérrez de Santa Clara, this chronicler provides us with

■ Coya. Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. / Coya. Inka Museum. National University of Cuzco.

Complementando a Bartolomé de las Casas, así como a Jerónimo Román y Zamora y a Pedro Gutiérrez de Santa Clara, este cronista nos hace una descripción detallada de la distribución y composición social de los incas. Las sitúa en las mitades en que estuvo dividido el Cuzco. Gracias a su relato, reparamos que en la mitad Hanan Cuzco se incluyen los descendientes de los incas producto de uniones endogámicas, y que en Hurin Cuzco ocurre lo contrario, pues incorporan a los herederos de uniones exogámicas que recibían el apelativo de *huaccha cconcha*, que aludía a la noción los «pobres hijos de la hermana de un hombre».

Enlazando los aportes de estos cuatro cronistas, no solo se confirma que las diez *panacas*, y los supuestos reyes incas que los representan, tuvieron, como en el sistema de los *ceques* del Cuzco, cada cual su posición respectiva en las mitades en que se dividió el Cuzco, sino que además nos acercan a la naturaleza de su composición social. El que se tratasen de agrupaciones localizadas se confirma al dárseles el apelativo de «barrio» al espacio que ocupaban. De esta particularidad, se desprende que cinco estaban distribuidos en Hanan Cuzco y como tales tenían mayor jerarquía que los restantes ubicados en Hurin Cuzco. Según Betanzos, el factor que determinaría la condición jerárquica de cada mitad es la cercanía parental con el inca gobernante, que, a su vez, forma parte de una de las diez *panacas*. Correspondientemente, la mayor jerarquía de las *panacas* de Hanan Cuzco se debe a que sus miembros tienen vínculos de parentesco más cercanos con el inca gobernante que los de la otra mitad, que están más alejados. Pero ¿cuál es la posición del inca gobernante? Siendo aquel que está en la cúspide de la jerarquía, su barrio o *panaca*, como hemos visto en el capítulo 5, su posición está en la décima que lleva el nombre de Cápac Ayllu y que tiene como representante a Túpac Inca Yupanqui.

Con este representante debería cerrarse el ciclo de las diez *panacas*. Sin embargo, quebrándose el patrón del sistema, se abre una undécima, en que se sitúa a Huayna Cápac. Se trata de Tomebamba *Panaca*. Aquí la gran incógnita es si este quiebre del patrón se debe a cambios estructurales debido a la gran expansión de los últimos incas hacia Ecuador, que se traduciría en el conflicto entre los hijos de Huayna Cápac, es decir, entre Huáscar y Atahualpa, o si se trata de un reacomodo ante la presencia de los europeos y no se da ningún cambio.

A favor de la permanencia, está la evidencia del nombre que recibe el sucesor a la muerte de su padre. Según Betanzos, el heredero del inca era el mayor de los hijos que tenía con la *pihuihuarmi* o mujer principal, que, por lo general, era su hermana. Y, a reglón seguido, añade que si «el Ynga muriese, dejando este tal tan niño que no supiese gobernar, hacíanle Señor e poníanle la borla en la cabeza, aunque éste tal estuviese mamando, e llamábanle al tal niño Guayna Capac, que dice Mancebo Rey, aunque los que construyen este nombre, no entendiendo lo que quiere decir, dicen que dice Mancebo Rico, porque habrán de saber que capa sin 'c' postrera dice rico y Guaina dice mancebo; e si dijera este nombre Capaguayna, dijera mancebo rico, más dice Guayna Capac [con 'c'] postrera, que dice Mancebo Rey» (Betanzos, 2004: 117).

A esta evidencia se puede añadir que, si a la muerte de Huayna Cápac los cambios eran tan radicales, podría haber sido enterrado en Tomebamba. Sin embargo, no fue así, pues su cuerpo fue trasladado al Cuzco para que en esta ciudad se le hicieran las exequias fúnebres y se le enterrara, según Betanzos, en Yucay.

Si esto último se dio, a falta de evidencias alternativas, representaría otro rompimiento con la tradición, pues los incas, al morir, no eran enterrados, sino embalsamados y guardados —según el Inca

a detailed description of the Incas' social distribution and composition. He organized this distribution among two halves, which divided Cuzco. Due to this account, we notice that the half, *Hanan* Cuzco, included the Incan descendants, who were products of endogamic unions, and that in the half, *Hurin* Cuzco, the opposite occurred, since it incorporated the heirs of the exogamic unions, who received the name *huaccha cconcha*, which alludes to the notion «the poor sons of the sister of a brother.»

Weaving together the contributions of these four chroniclers, not only confirms that there were ten *panacas* and that the supposed Incan kings represented them, but also as in the *ceque* system of Cuzco, each one had its own position respective to the halves that divided the city. As such, they bring us closer to the nature of Incan social composition. The fact that they were localized groups is confirmed by giving the name of «neighborhood» to the space that each occupied. From this particularity, it can be deduced that five were distributed in *Hanan* Cuzco, and as such, it had a higher hierarchy than the rest that were located in *Hurin* Cuzco. According to Betanzos, the determining factor of the hierarchical status of each half is the parental proximity to the Incan ruler, who, in turn, was part of one of the ten *panacas*.

Correspondingly, the major hierarchy of the *panacas* of *Hanan* Cuzco was due to the fact that their members had the closest kinship ties to the governing Inca, while those of the other half had more distant relations. But what was the position of the governing Inca? Given that he was the pinnacle of this hierarchy, his neighborhood or *panaca*, as we have seen in Chapter 5, was in the tenth which has the name of Cápac Ayllu and has a representative Túpac Inca Yupanqui.

With this representative, the cycle of the ten *panacas* ought to have concluded. Breaking the pattern of the system; however, an eleventh was created, in which Huayna Cápac was located. It is called Tomebamba *Panaca*. Here the great mystery is whether this rupture to the pattern was due to structural changes due to great expansion of the last Incas towards Ecuador, which could be translated as the conflict between the sons of Huayna Cápac, (that is, between Huáscar and Atahualpa), or whether it concerns a rearrangement due to the presence of the Europeans, and therefore, there was no change.

In favor of permanence, there is evidence from the name that the successor received upon the death of his father. According to Betanzos, the Incan heir was the eldest of the sons born by the *pihuihuarmi*, or leading woman, who generally was his sister. And subsequently, he adds that if the Inca were to die, leaving this child who did not know how to govern, making him Lord and placing the fringe on his head, despite the fact that he was still weaning, and calling said child, Guayna Cápac, which means «Young King.» Although those who formed this name, not understanding what it means, they say that it is Mancebo Rico (Rich Youth), because they know that without the final «c,» *Capa* means «rich,» and *guyna* means «youth,» and if they said this name *capacguayna*, they would say «Rich Youth,» but however, it says Guayna Capac, with the final «c,» which means «Youth King» (Betanzos, trans. Hamilton, 2004: 122-123).

To this evidence it can be added that, if the changes were actually this radical, upon the death of Huayna Cápac, he would have been buried in Tombebamba. However, this was not the case. His body was transferred to Cuzco so that funeral services could be held in the city, and according to Betanzos, later he was to be buried in Yucay.

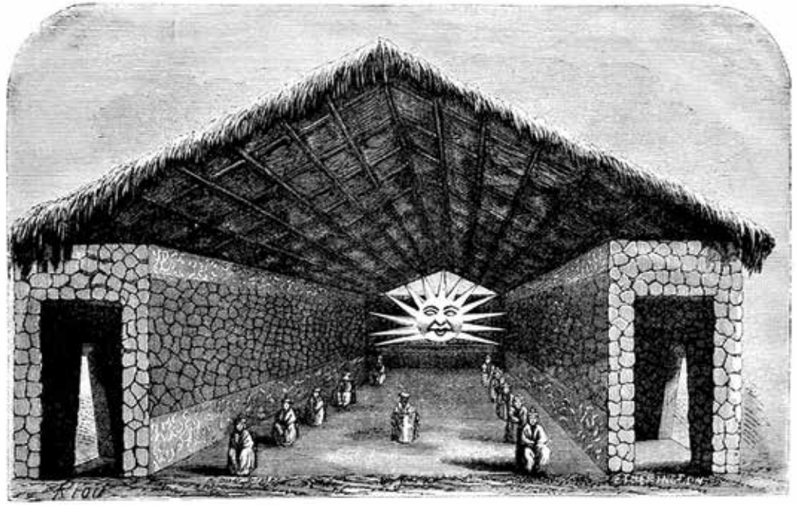
If the latter occurred, in the absence of alternative evidence, it would present another break with tradition, since, according to Inca Garcilaso de la Vega, when the Incas

Garcilaso de la Vega— en el templo de Coricancha. La graficación de esta afirmación se aprecia en la figura 26 de mi libro *La monarquía divina de los incas* (Ossio, 2020: 129), en que Huayna Cápac aparece al frente de una representación del Sol, mediando ambos, desde sus extremos, entre las momias de los incas de Hanan Cuzco y Hurin Cuzco.

Por su proximidad con la presencia de los europeos, Huayna Cápac y algo su padre, Túpac Inca Yupanqui, son los más históricos de los diez representantes de las *panacas*, aunque no están exentos de sucumbir un tanto a las consideraciones míticas que dominan a los que les precedieron. Deslindar entre el mito y la historia en estos últimos gobernantes es una tarea que me reservo para un futuro y que dejo abierta a otros investigadores para que la profundicen en los cauces que he tratado de desarrollar en este libro, pues me temo que, si siguen los lineamientos de aquellos historiadores que estudiaron a los diez representantes de las *panacas* como si fueran gobernantes históricos, seguirán siendo prisioneros de sus preconcepciones históricas sin acercarse a los conocimientos que aspiran a desentrañar.

died, they were not buried, but rather were embalmed and kept in the temple of the Coricancha. A graphic of this statement can be found in Figure 26 of my book *La monarquía divina de los incas* (Ossio, 2020: 129), in which Huayna Cápac appears in front of a representation of the Sun, flanked on both sides by the *Hanan* Cuzco and *Hurin* Cuzco mummies.

Due to the proximity to the arrival of the Europeans, Huayna Cápac and somewhat also his father, Túpac Inca Yupanqui, are the most historical of the ten representatives of the *panacas*, although they also are not exempt from succumbing somewhat to the mythical considerations that dominate those who preceded them. The demarcation between myth and history of these last Incan rulers is a task that I reserve for the future and have left open so that future researchers can deepen the discourses I have tried to develop throughout this book. As a warning, if they continue to use the models produced by the historians who have studied the ten representatives of the *panacas* as if they were historical rulers then they will continue to be prisoners of their own historical preconceptions and I am afraid will not ascertain the knowledge that they aspire to unravel.



■ Templo del Sol o Coricancha, Cuzco. Ilustración de 1863. / Temple of the Sun. Coricancha. Engraved Illustration from the 19th c. *le Tour du Monde*. 1863.

■ Ventanas trapezoidales en Machu Picchu, Cuzco. / Trapezoidal Windows. Machu Picchu. Cuzco.

Bibliografía

Bibliography

ACOSTA, José de (1792). *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos, ceremonias, leyes, gobierno y guerras de los indios*. Madrid: Pantaleón Aznar.

ARKUSH, Elizabeth N. (2011). *Hillforts of the ancient Andes: Colla warfare, society, and landscape*. Gainesville, Florida, Estados Unidos: University Press of Florida.

ARRIAGA, Pablo Joseph de (1620 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Ed. H. H. Urteaga y C. A. Romero.

FRIEDE, Juan (1968). «La *Historiografía Indiana* de Esteve Barba y fray Pedro Aguado». *Boletín Cultural y Bibliográfico*, volumen 11, número 3, pp. 163-166. Recuperado a partir de https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/4054.

BAUER, Brian (1992/1996). *El desarrollo del estado inca*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

BAUER, Brian S.; DECOSTER, Jean-Jacques; SMITH, Vania y SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (2013). *The History of the Incas*. Texas: University of Texas Press.

BAUER, Brian; KELLETT, Lucas C. y ARAOZ SILVA, Miriam (2013). *Los chancas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac, Perú)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge (1996). *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista, la experiencia europea, 1492-1550*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

BERTONIO, Ludovico (1612). «De la lengua aimara, Juli, provincia de Chucuito» (http://archive.org/details/vocabulariodela00bertgoog.

——— (1984). *Vocabulario de la lengua aimara*. Edición facsimilar.

BETANZOS, Juan de (1987 [1551]). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Atlas.

BURGA, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía*. Lima: Apoyo Agrario.

CABELLO BALBOA, Miguel (1951). *Miscelánea antártica*. Lima: Instituto de Etnología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

CASTRO POZO, Hildebrando (1924). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Editorial El Lucero.

CIEZA DE LEÓN, Pedro (1984 [1553]). *Crónica del Perú*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

COBO, Bernabé (1993 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

——— (1964 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Tomo 2. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

COLLINGWOOD, Robin George (1965). *Essays in the Philosophy of History*. Texas: University of Texas Press.

COVEY, Alan (2008). «The Inca Empire». En: SILVERMAN H. e ISBELL W. H. (editores). *The Handbook of South American Archaeology*. Nueva York. (https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5_40).

CUNOW, Heinrich (1929). *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los incas*. París: Imprenta de Livre Libre.

——— (1933). *La organización social del imperio de los incas*. (Investigación sobre el comunismo agrario en el antiguo Perú). Traducción del alemán por Maria Woitscheck. Lima: Librería y Editorial de Domingo Miranda.

D'ALTROY, Terence N. (2002). «State Goods in the Domestic Economy: The Inka Ceramic Assemblage». En: *Empire and Domestic Economy. Interdisciplinary Contributions to Archaeology*. Boston, Massachusetts: Springer. (https://doi.org/10.1007/0-306-47192-2_10).

DE LAS CASAS, Fray Bartolomé (1892 [1561]). *De las antiguas gentes del Perú*. Alcalá: Librería de Murillo.

——— (1986). *Historia de las Indias*. Lima: Biblioteca Ayacucho.

DUMONT, Louis (1971). «On putative hierarchy and some allergies to it». *Contributions to Indian Sociology*, número 5, pp. 58-81.

DUVIOLS, Pierre (1967). *Un inédit de Cristobal de Albornoz: la instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*. París: Sociéte des Américanistes.

——— (1974). «Une petite chronique retrouvée: errors, ritos, supersticiones y ceremonias fr los yndios de la provincial de Chinchaycocha y otras del Piru (1603)». *Journal de la Société des Américanistes*, volumen 63, número 1, pp. 275-297. (www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1974_num_63_1_2131?h=chronique&h=petit&h=duviols).

ESPINOZA SORIANO, Waldemar (1967). *Bolívar en Huancayo (1824)*. Huancayo: Concejo Provincial de Huancayo. Inspección de Cultura.

FALK MOORE, Sally (1958). *Power and Property in Inca Peru*. Nueva York: Columbia University Press.

FONSECA, César (1966). «La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwaranga». *Cuadernos de Investigación*, Universidad Nacional Herminio Valdizán, número 1, pp. 22-33.

FOX, Robin (1967). *The Keresan bridge: A problem in Pueblo ethnology*. Londres: London School of Economics.

■ **pp. 524-525.** Vicuñas en atardecer de Pampa Galeras, Lucanas, Ayacucho. / Vicuñas at sunset at Pampa Galeras. Lucanas. Ayacucho.

FRÉZIER, Amédée François (1716).Relation du voyage de la Mer du Sud aux cótesdu Chily et du Perou, lám. XXXI, p. 247.

GARCÍA ROSELL, César (1962). «Área y límites del Imperio de los incas». *Actas y trabajos del Segundo Congreso Nacional de Historia del Perú*, Lima, pp. 121-132.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1945 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Buenos Aires: Editorial Angel Rosenblatt. Segunda edición. Dos tomos.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua, o del inca...* Corregido y renovado conforme a la propiedad cortesana del Cuzco.

GRAEBER, David y SAHLINS, Marshall (2017). *On Kings*. Chicago: HAU Books.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (2001). *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición facsimilar digital completa del manuscrito. Royal Library of Denmark, Copenhague. Editora: Rolena Adorno (www.kb.dk/elib/mss/poma).

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro (1905 [1544-1548]). *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y otros sucesos de las Indias*. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América, tomo IV, Madrid. (http://books.google.com).

HERNÁNDEZ, Francisco (2012). *Los incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

INGHAM, John M. (1971). «Time and Space in Ancient Mexico: The Symbolic Dimensions of Clanship». *Man*, New Series, volumen 6, número 4, pp. 615-629. (http://links.jstor.org/sici?sici=00251496%281971 12%292%3A6%3A4%3C615%3ATA-SIAM%3E2.0.CO%3B2-Y).

ISBELL, Billie Jean (1978). *To Defend Ourselves. Ecoloy and Ritual in an Andean Village*. Texas: University of Texas Press

JEREZ, Francisco de (1534). *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Cuzco: Centro de estudios y difusión de la cultura andina, Bartolomé de las Casas. (www.bartolomedelascasas.es/paginas/jerez3.htm).

JUAN, Jorge y ULLOA Antonio de (1748). Relación histórica del viaje a la América meridional, vol. 2, libro 6, cap. 11, lám. XVI, pp.626.

KENDALL, Ann (1985). «Aspects of Inca Architecture: description, function and chronology». *British Archaeological Reports (BAR)*, International Series 242, volumen 2, Oxford.

KIRSCHHOFF, Paul (1949). «The social and political organization of the Andean people». *Handbook of South American People*, Smithsonian Institution, volumen V, pp. 293-311, Washington D. C.

KOLATA, Alan (2013). *Ancient Inca*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1969). *Elementary Structures of Kinship*. Boston, Massachusetts: Beacon Press.

LEVILLIER, Roberto (1956). *Los incas*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

MARKHAM, Clement (1912). *The Incas of Peru*. Urbana-Champaign: Universidad de Illinois en Urbana-Champaign.

MAYER, Enrique (1977). «Beyond the Nuclear Family». En: BOLTON, R. y MAYER, E. editores. *Andean Kinship and Marriage*, pp. 60-80, Washington D. C.

MENA, Cristóbal (1534). *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla*. Cuzco: Centro de Estudios y Difusión de la Cultura Andina Bartolomé de las Casas (www.bartolomedelascasas.es/paginas/cmena1.htm).

MÉTRAUX, Alfred (1961). «El imperio de lo incas: socialismo o despotismo». *Diógenes*, número 35, pp. 87 l09, Buenos Aires.

——— (1965). *The Incas*. Países Bajos: Studio Vista Limited.

MISHKIN, Bernard (1946). «The Contemporary Quechua». *Handbook of South American Indians*, volumen II, pp. 439-470, Smithsonian Institution, Washington DC. (www.archive.org/details/bulletin14321946smit).

MOLINA, Cristóbal de (El Cuzqueño) (1989). «Relación de las fábulas y ritos de los incas». En: URBANO, Henrique y DUVIOLS, Pierre, compiladores, *Fábulas y mitos de los incas*, Historia, volumen 16, pp. 47-159, Madrid.

——— (2010 [1943]). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición crítica de Paloma Jiménez del Campo. Transcripción de Paloma Cuenca Muñoz. Coordinación de Esperanza López Parada. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

MURRA, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. (https://sites.google.com/site/marareq/textiles-andinos-peru-bibliografia-general/textiles-andinos).

MURÚA, fray Martín de (1964 [1615, fol. 307r]). *Historia general del Perú*, tomo I. Madrid: Instituto González Fernández de Oviedo.

OSSIO, Juan M. (1976). «Guamán Poma y la historiografía indianista de los siglos XVI y XVII». *Historia y Cultura*, número l0.

——— (1981). «Expresiones simbólicas y sociales de los ayllus andinos. El caso de los ayllus de la comunidad de Cabana y del antiguo repartimiento de los rucanas antamarcas». En: CASTELLI, Amalia; KOTH DE PAREDES, Marcia y MOULD, Mariana, *Etnohistoria y antropología andina*, pp. 189-214, Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima.

——— (1993). «Aspectos simbólicos de las comidas andinas: una nueva versión». En: OLIVA WESTON, Rosario, *Cultura, identidad y cocina en el Perú*, Lima: Universidad San Martín de Porres.

——— (1995). «Etnicidad, cultura y grupos sociales». En: PORTOCARRERO, G. y VALCÁRCEL, M., *El Perú frente al siglo XXI*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 321-356.

——— (2004). «Estudio». Códice Murúa. Madrid: Editorial Testimonio.

——— (2016a). «Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del inca». En: CURATOLA P., Marco y SZEMINSKI, Jan, *El inca y la huaca. Análisis sobre las creencias y representaciones colectivas del mundo andino*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 21-89.

——— (2016b). «Algunos detalles sugerentes sobre los privilegios de las esposas del inca según la probanza de don Cristóbal Paullo Inca». En: AMADO, Donato, *La descendencia de don Cristóbal Paullo Ynga ysus privilegios*. Documentos de probanza y testamentos del siglo XVI-XVII, Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

——— (2020). *La monarquía divina de los incas*. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.

OVIEDO, Gonzalo Fernández de (1855). *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Real Academia de la Historia. (http://archive.org/search.php?query=historia%20general%20y%20natural%20de%20las%20ind as%20Gonzalo%20fernandez%20de%20oviedo).

PACHACUTI, Juan de Santa Cruz (1993 [1613]). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

PARSONS, Jeffrey y HASTINGS, Charles M. (1988). «The Late Intermediate Period». En: KEATINGE, R., editor, *Peruvian Prehistory*,

Cambridge: Cambridge University Press, pp. 190-229.

PEASE, Franklin (1992). *Perú, hombre e historia. Entre los siglos XVI y XVIII*. Volumen II, Lima: Edubanco.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan (1631). *Ritval formvlario, e institvcion de cvras, para administrar a los naturales de este reyno los santos sacramentos del baptismo, confirmacion, eucaristia, y viatico, penitencia, extremavncion, y matrimonio, con aduertencias muy necessarias*. Lima: Impreso por Geronimo de Contreras. (https://archive.org/details/ritualformulario00pr).

PIZARRO, Pedro (1978). «Relación del descubrimiento y conquista del Perú». Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (http://es.scribd.com/doc/50568747/PIZARRO-Pedro-1571-1978-Relacion-del-descubrimiento-y-conquista-del-Peru.

POLO DE ONDEGARDO, Juan (1917 [1571]). *Del linaje de los ingas y como conquistaron*.

——— (1990). *El mundo de los incas*. Volumen 58 de Crónicas de América. Michigan: Universidad de Michigan.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1951). *El nombre del Perú*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1962). *Los cronistas del Perú*. Lima: Sanmartí Impresores.

PRESCOTT, William (1849). *Conquista del Perú, precedida de una ojeada sobre la civilización de los incas*. Ciudad de México: R. Rafael, editor.

ROBERTSON, William (1840). *History of Scotland y History of America*. Londres: T. Cadell. tomo IV, libro VII.

ROMÁN Y ZAMORA. Jerónimo (1595). *Repúblicas del mundo divididas en tres partes*. Salamanca. (http://books.google.com/).

ROSTWOROWSKI, María (1970). «El repartimiento de doña Beatriz Coya, en el valle de Yucay». En: *Historia y Cultura*, volumen IV, Lima, pp. 153-267.

——— (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

ROWE, John (1946). «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest». En: *Handbook of South American Indians*, Washington D. C., volumen II, pp. 183-330.

RUIZ DE ARCE, Juan; PIZARRO, Hernando y TRUJILLO, Diego de (1953). *Tres testigos de la conquista del Perú*. Lima: Espasa-Calpe.

SANCHO, Pedro (1534). «Relación de la conquista del Perú escrita por Pedro Sancho, secretario de Pizarro y escribano de su ejército. Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias de la Nueva Castilla, y de la calidad de la tierra, después que el capitán Hernando Pizarro se partió y llevó a su majestad la relación de la victoria de Caxamalca y de la prisión del cacique Atabalipa. Biografía de Pedro Sancho de la Hoz don Joaquín García Icazbalceta en el apéndice».

SANTO TOMÁS, fray Domingo (1560). *Lexicon, vocabulario de la lengua general de los indios del Piru llamada quichua*. Valladolid: Impresor Francisco Hernández de Cordoua. (https://ia600606.us.archive.org/9/items/lexiconovocabula00domi/lexiconovocabula00domi. df)

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1960). *Historia índica*. En: Obras completas del Inca Garcilaso del Vega, tomo IV, Biblioteca de Autores Españoles, pp. 189-279, Madrid.

SHERBONDY, Jeannette (1996). «Panaca Lands: Re-Invented Communities». En: *Journal of the Steward Anthropological Society*, volumen 24, números 1-2, pp. 172-202. (www.researchgate.net/publication/296698946_Panaca_Lands_Re Invented_Communities).

STANISH, Charles (2003). *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. Berkeley/Los Ángeles/Londres: University of California Press.

TOOKER, Elizabeth (1971). «Clans and Moieties in North America». *Current Anthropology*, volumen 12, número 3, pp. 357-376, The University of Chicago Press on behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. (www.jstor.org/stable/2741049).

UHLE, Max (1969). *Estudios sobre historia incaica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

URTEAGA, Horacio (1921 [hacia 1920]). *Informaciones sobre el Antiguo Perú*. Lima: Lima Sanmartí.

URTON, Gary (1990). *The history of a myth: Pacariqtambo and the origin of the Inkas*. Texas: University of Texas Press.

VALCÁRCEL, Luis Eduardo (1925). *Del ayllu al imperio: la evolución político-social en el antiguo Perú y otros estudios*. Lima: Editorial Garcilaso.

——— (2012). *Etnohistoria del Perú antiguo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

VARILLAS, Brígido (1965). *Apuntes para el folklore de Yauyos*. Lima: Litografía Huascarán. (https://ecommons.cornell.edu/handle/1813/2135).

ZUIDEMA, Tom. R. (1964).*The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca*. Leiden: Brill.

——— (1977). «Mito e historia en el antiguo Perú». *Allpanchis*, volumen 9, número 10, 53-63. (https://doi.org/10.36901/allpanchis.v9i10.845).

——— (1995). *El sistema de los ceques del Cuzco. La organización social de la capital Inca*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

——— (2010). *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

——— (2016). *La civilización inca en el Cusco*. Cuzco: Ceques Editores.

ZUIDEMA, Tom R. y POOLE, Deborah (1982). *Los límites de los cuatro suyus incaicos en el Cuzco*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. (www.researchgate.net/publication/26431249_Los_limites_de_los_cuatro_suyus_incaicos_en_el_Cuzco).

Para descargar este libro puede dirigirse a:
To download this book go to:

www.ey.com/pe/la-historia-en-ey

ISBN: 978-612-48422-9-0